Semiótica e Pragmatismo

Interfaces Teóricas | Vol. 2

Ivo Assad Ibri

FiloCzar

CULTURA ACADÊMICA
Editora

Semiótica e Pragmatismo

Interfaces Teóricas

Vol. 2

Ivo Assad Ibri

Semiótica e Pragmatismo

Interfaces Teóricas

Vol. 2

São Paulo/Marília
2021

FiloCzar

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - FFC - UNESP - campus de Marília

Diretora: Dra. Claudia Regina Mosca Giroto
Vice-Diretora: Dra. Ana Claudia Vieira Cardoso
Conselho Editorial: Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente); Adrián Oscar Dongo Montoya; Célia Maria Giacheti; Cláudia Regina Mosca Giroto; Marcelo Fernandes de Oliveira; Marcos Antonio Alves; Neusa Maria Dal Ri; Renato Geraldi (Assessor Técnico); Rosane Michelli de Castro.
Conselho do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP: Marcos Antonio Alves (Coordenador); Ana Maria Portich (Vice-Coordenadora.); Hércules de Araújo Feitosa; Reinaldo Sampaio Pereira.

Aprovado pelo EDITAL No. 01/2020 – PPGFIL/UNESP - Publicações de livros autorais e tradução de artigos científicos aceitos para publicação

EDITORA FILOCZAR

Editores: César Mendes da Costa e Monica Aiub da Costa
Revisão, tradução e notas: Eluiza Bortolotto Ghizzi (coord.); Caique Marra de Melo; Lucas Antonio Saran; Lúcia Ferraz Nogueira de Souza Dantas; Marcos Beck Bohn; Monica Aiub; Renan Henrique Baggio; Ryan Holke; Tobias Faria.
Projeto Gráfico: Editora FiloCzar
Capa: Raquel Ponte. **Foto:** Peter Haworth (FreeImages).**Vetor:** Freepik.com
Conselho Editorial desta edição: Arthur Araújo (UFES); Danilo Marcondes (PUC-RJ); David A. Dilworth (Stonybrook University); José Crisóstomo de Souza (UFBA); Rosa M. Calcaterra (Universitá di Roma Tre); João de Fernandes Teixeira (UFSCAR).

Copyright © 2021 by *Faculdade de Filosofia e Ciências e FiloCzar*

Ibri, Ivo Assad.
I14s Semiótica e pragmatismo : interfaces teóricas : vol. 2 / Ivo Assad Ibri. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2021.

328 p.
Coeditora: FiloCzar

Inclui bibliografia e índice

ISBN impresso (FiloCzar) 978-65-87117-62-1 (v. 2)
ISBN impresso (Cultura Acadêmica) 978-65-59541-27-0 (v. 2)
ISBN digital (Cultura Acadêmica 978-65-59541-28-7 (v. 2)
DOI: https://doi.org/10.36311/2021.978-65-59541-28-7

1. Semiótica. 2. Pragmatismo. 3. Hábito. 4. Peirce, Charles S. (Charles Sanders), 1839-1914. 5. Idealismo. I. Título.

CDD 149.94

Editora afiliada:

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP
Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília

Editora FiloCzar
Rua Durval Guerra de Azevedo, 511
Parque Santo Antônio - São Paulo-SP
CEP 05852-440
Tels.: (11) 5512-1110 ou 96781-9707
cesar@editorafiloczar.com.br
www.editorafiloczar.com.br

Apresentação do Programa de Pós-Graduação da UNESP

Esta obra foi publicada a partir de Edital interno de publicação de trabalhos de docentes e egressos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UNESP. Situado no campus de Marília, o PPGFIL iniciou suas atividades em 1996. Trata-se de um programa consolidado que apresenta bons resultados em diferentes âmbitos. São dignos de nota a quantidade e qualidade das publicações de seus docentes, discentes e egressos. Atividades de ensino, pesquisa e extensão, inserção social, internacionalização, bem como a formação de novos quadros para a filosofia também são marcantes. Já são tradicionais e de grande visibilidade, por exemplo, alguns eventos promovidos e realizados pelo programa. No tocante à formação, por sua vez, são mais de 250 egressos, muitos deles concursados nas redes estaduais de ensino básico ou em Instituições de Ensino Superior em todo o país. Boa parte deles cursou doutorado, realizou estágio ou pesquisa em instituições de renome nacionais e estrangeiras.

Como parte das comemorações de seu jubileu de prata, o PPGFIL vem realizando e promovendo uma série de atividades em diversos segmentos. Em uma frente, vem reestruturando suas linhas de pesquisa, seu corpo docente, bem como seus projetos e grupos de pesquisa. Em relação às linhas, em 2020 elas passaram a ser apenas duas, intituladas "Filosofia da Informação, da Cognição e da Consciência" e "Conhecimento, Ética e Política". Tais modificações buscam manter e respeitar a liberdade, a autonomia e a visão filosófica dos grupos ou dos integrantes do programa.

Com as mudanças, resultado de seu processo de autoavaliação, o programa reuniu docentes em torno de temas e pesquisas convergentes. Com isso, visa favorecer o desenvolvimento ainda mais substancial e aprofundado de pesquisas, produzindo conhecimento qualificado, ampliando a internacionalização, melhorando a formação de seus discentes, a inserção social através da socialização do

https://doi.org/10.36311/2021.978-65-59541-28-7.p5-7

conhecimento, realização eventos, desenvolvimento de projetos de ensino, pesquisa e extensão.

O programa está solicitando, depois de um longo trabalho coletivo, a abertura do seu doutorado. O curso pretende atender à demanda de discentes formados na graduação e mestrado em filosofia e em outros cursos da própria UNESP, além de estudantes oriundos de diversas regiões do país interessados em aprofundar suas pesquisas nos temas e problemas abordados no PPGFIL. Com isso, favorecerá a formação continuada de discentes na Unesp, da graduação ao doutorado, acolhendo também candidatos de outras instituições interessados em desenvolver pesquisas nas áreas de especialidade de seus docentes.

Em outra frente, o programa reformulou e intensificou sua interação com a comunidade por meio das redes sociais. Através das publicações em sua página no Facebook, no endereço https://www.facebook.com/posfilmarilia, deixa os seguidores informados das suas atividades. Já a sua página oficial, hospedada no site da FFC/Unesp/Câmpus de Marília, que pode ser acessada no endereço http://www.marilia.unesp.br/posfil, além de publicações sobre sua atividade quotidiana também contém informações referentes ao histórico do programa. Buscando melhor comunicação, acessibilidade e transparência, a página, depois de reformulada, está mais leve, informativa e acessível.

A socialização do conhecimento e contato com a comunidade também é efetivada através das revistas científicas vinculadas ao programa. Dentre elas, estão a Kínesis: Revista dos Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia e a Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp, já considerada patrimônio do curso de filosofia da Unesp e um dos mais conceituados periódicos na área tanto no Brasil quanto no exterior. A Kínesis, como diz o próprio sobrenome, é voltada principalmente, mas não somente, à publicação de trabalhos de pós-graduandos. Já a Trans/Form/Ação publica textos de profissionais em filosofia e áreas afins. Ambas são voltadas à publicação de trabalhos de filosofia ou de interesse filosófico, difundindo o conhecimento produzido na área tanto no Brasil quanto no exterior.

Ainda como parte da comemoração dos seus 25 anos, o PPGFIL lançou o Edital para publicação de livros de docentes e egressos, ao qual este livro foi submetido e aprovado para publicação. Em parceria com a Oficina Universitária, selo da FFC/Unesp, e Cultura Acadêmica, selo da Editora Unesp, as propostas submetidas foram avaliadas na plataforma da revista Trans/Form/Ação, no caráter de parecer duplo cego. Tal acordo de cooperação foi pensado para garantir transparência e confiabilidade no processo seletivo das submissões. Ao receberem a solicitação de avaliação, os pareceristas também foram convidados a produzir o prefácio do livro, caso se deliberassem pela aprovação da obra. Além de favorecer ainda mais o cuidado no trabalho avaliativo, com essa atitude buscamos valorizar a contribuição valorosa dos avaliadores.

É com grande prazer e satisfação que publicamos, em parceria com a Editora FiloCzar, esta importante obra intitulada "Semiótica e Pragmatismo: Interfaces Teóricas – Vol. 2", de autoria de Ivo Assad Ibri. Professor Ibri é internacionalmente reputado como um dos mais eminentes conhecedores da obra de C. S. Peirce, do Pragmatismo e da Semiótica. Como professor convidado, com frequência oferece disciplinas no PPGFIL, colaborando na boa formação filosófica de nossos discentes. Com esta obra, entendemos poder ficar registrada a possibilidade do público em geral ter acesso ao seu pensamento, suas reflexões e a originalidade de suas ideias referentes à Semiótica e ao Pragmatismo. Desejamos boa leitura e bom proveito do texto.

Marcos Antonio Alves
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Unesp
Marília, novembro de 2020.

Agradecimentos

Agradeço, em especial, e expresso minha admiração pela excepcional competência de **Eluiza Bortolotto Ghizzi** na condução do trabalho de composição de ambos os volumes desta obra e coordenação da equipe que colaborou na revisão dos textos.

Ao trabalho de revisão e tradução feito por: Caique Marra de Melo; Lucas Antonio Saran; Lúcia Ferraz Nogueira de Souza Dantas; Marcos Beck Bohn; Renan Henrique Baggio; Ryan Holke e Tobias Faria.

A Monica Aiub e César Mendes da Costa pela dedicação e empenho na realização deste livro.

Aos editores de Editorial Torres Associados (capítulo I); Revista Veritas (capítulos II e XII); Rivista di Storia della Filosofia (capítulo III); Routledge Publisher (capítulo IV); Revista Noema (capítulo V); Springer International Publishing (capítulo VI); Revista Cognitio (capítulos VII e XIII); European Journal of Pragmatism and American Philosophy (capítulo VIII); Coleção CLE (capítulo IX); Síntese - Revista de Filosofia (capítulo X); Editora FiloCzar e Coleção CLE (capítulo XI), meus agradecimentos pelas autorizações de publicação, sejam de tradução de textos originais em inglês, sejam daqueles que foram originalmente editados em português.

Sumário

Apresentação

Ivo Ibri is a philosopher and engineer with the heart of a poet. There is a core aesthetic dimension to his life and work that bears witness to Peirce´s conviction that before there can be meaning there must be feeling.

(Nathan Houser, *Sementes de Pragmatismo na Contemporaneidade*, FiloCzar, 2018)

A afirmação colhida em Houser constitui síntese da atividade intelectual de Ivo Ibri, por isso a tomamos como epígrafe dessa apresentação; entretanto, parece instigante tentar recuperar o percurso daquela trajetória, que ocorre como exercício reafirmado em aulas, conferências, artigos e reflexões retomados como prática cotidiana. Ivo Ibri desenvolve a atividade diária, amenizando-a com sua capacidade de refletir poeticamente.

Há mais de trinta anos, convivo com a produção científica de Ivo Ibri e acompanho o desenvolvimento de sua leitura da obra de Peirce, entretanto, há grande diferença entre a leitura curiosa e a reflexão necessária à apresentação de um trabalho que reúne, em livro e em segunda coletânea, a produção de trinta anos. Tenho o prazer de apresentar esse segundo volume de *Semiótica e Pragmatismo* e procuro encontrar, entre a reflexão de Ibri e minha própria leitura, os vetores daquela trajetória.

Não há dúvida de que, na atmosfera acadêmica brasileira, a atuação de Ivo Ibri ocupa lugar de destaque, como decorrência da iniciativa de investigação e parceria que os Encontros Internacionais sobre

https://doi.org/10.36311/2021.978-65-59541-28-7.p13-19

Pragmatismo promovem entre pesquisadores nacionais e internacionais. Esses Encontros dão à atividade de investigação da obra de Peirce, desenvolvida no Brasil e na Universidade Católica de São Paulo, indubitável lugar de prestígio. A liderança de Ibri lançou o país e a Universidade na atmosfera internacional do debate filosófico e, sobretudo, permitiu, no Brasil e em São Paulo, um adequado florescimento da pesquisa da filosofia de Peirce. A liderança de Ibri é aquela de um semeador de promessas para hoje e amanhã. Essa figura de alguém que dissemina ideias constitui um dos vetores da produção científica de Ibri e está presente na raiz da epígrafe que inspira esse prefácio: cabe-nos recolher essas sementes. Vejo-me impelida a ir além da leitura prazerosa, a fim de empreender a interlocução com a obra que se apresenta e valorizar os pontos que poderão inspirar o prazer de outras leituras e, talvez, levar a florescer sementes de novas pesquisas ou estimular outros pesquisadores da obra de Peirce.

Dividido em três seções, além de um capítulo inicial no qual se apreende o desenvolvimento dos Estudos do Pragmatismo de Peirce no Brasil, o livro apresenta, para cada seção, um título abrangente que resume o objetivo de estudo em cada uma. Desse modo, a leitura pode ser guiada por aqueles títulos que versam sobre: Teoria dos Hábitos, Pragmatismo e Idealismo Objetivo, Pragmatismo e Pragmaticismo. O sumário do volume constitui, portanto, uma eficiente sinalização de leitura pois, além de permitir acompanhar um possível trajeto eficiente de compreensão da filosofia de Charles Sanders Peirce, apresenta aquilo que Ibri entende como didática da filosofia à luz do que denomina Idealismo Objetivo e interface entre Semiótica e Pragmatismo. A organização da obra constitui, em resumo, um convite à leitura de alguém que convive com a rede de conceitos elaborada por Peirce e a apresenta de modo a ser possível apreender a arquitetura daquele sistema filosófico. Aceitemos o convite.

Porém, aceitando o convite, é necessário ponderar que a filosofia de Peirce nos estimula a simplesmente "contemplar o mundo" enquanto experiência que se desenvolve, na medida em que nos desembaraçamos de limites norteadores de uma rede conceitual que nos permite ir além dela.

Embora a filosofia de Peirce se apresente como uma fenomenologia, sua proposta desmobiliza, desde o início, qualquer redução perceptiva rumo a um conceito essencial, ou seja, a fenomenologia proposta por Peirce solicita simplesmente atenção ao modo de ser da experiência. Nesse sentido, observa-se que "estar no mundo" é completamente diferente do que "estar ante o mundo", como aponta a tradicional fenomenologia de Husserl.

Entretanto, a atenção àquela base fenomenológica de simplesmente "estar no mundo" parece ser essencial para apreender a estranha rede epistemológica construída por Peirce, ao superar qualquer prática metodológica como base explicativa do mundo decorrente de uma simples aplicação conceitual. Indo além de um rigor metodológico como caminho a seguir, Peirce considera a simetria do mundo como objeto cognitivo que se propõe como alteridade e desafia o conhecimento.

Esse cuidado nos encaminha para a apreensão da conexão conceitual que, liderada de modo prudente pela liberdade de pensar, se denomina heurística, e desenvolve uma lógica não necessária ou exclusiva, mas simplesmente possível para elaborar as conjecturas que pensam o mundo. Nessa lógica, encontram-se as diretrizes de diferentes aspectos observados pela análise cuidadosa que Ibri desenvolve da filosofia de Peirce e possibilita apreender a base de elementos essenciais sugeridos pela leitura de *Semiótica e Pragmatismo volume 2*. Entre aqueles aspectos, há alguns que, constantes, são norteadores da leitura desenvolvida por Ibri e resultados do seu convívio com a filosofia de Peirce.

A proposta de uma penetrante capacidade abdutiva assinala a apreensão de coordenadas essenciais

do Pragmaticismo que colocam Peirce em posição distinta do simples pragmatismo como filosofia da ação, considerada posição marcante de seus contemporâneos e raiz de uma compreensão instrumental do signo e da linguagem. Indo além da exclusiva dimensão instrumental da representação, observa-se a natureza mais exigente da relação entre mente e natureza que, ao final, supera toda possibilidade de uma proposta filosófica de base antropocêntrica.

É aquela aguda capacidade abdutiva que permite a Ibri a percepção do Idealismo Objetivo, que Peirce colhe em Schelling, mas desenvolve na proposição de reais universais que estabelecem a conaturalidade entre sujeito e objeto do conhecimento. A percepção desse idealismo objetivo permite, a Ibri, explicitar com clareza didática a matriz do falibilismo como constante epistemológica do conhecimento, ao lado da indeterminação e do sinequismo como matrizes ontológicas, surpreendidas pelo acaso que constitui chave mestra da evolução do conhecimento. A leitura do artigo *A Formação de Hábitos e a Origem das Leis*, que compõe a sessão *Sobre Teoria dos Hábitos*, nos permite apreender aquelas matrizes do conhecimento proposto pela filosofia de Peirce.

De um lado, esse idealismo objetivo permite a Ibri estudar, no pragmatismo de Peirce, a posição das ciências normativas e a consequente eticidade que, complementada pela cumplicidade estética, constitui o elemento norteador da rede conceitual realista que estabelece a relação entre mundo externo e interno, apreendido formalmente através das categorias semióticas entendidas, não como estruturas explicativas do mundo, mas estruturantes das relações universais de simetria entre sujeito e objeto do conhecimento, tal como está presente em *A Face Estética da Epistemologia Pragmaticista de Peirce* na sessão *Sobre Pragmatismo e Pragmaticismo*. Por outro lado, observa-se que, se as coordenadas do tempo cronológico

registram a contiguidade entre crenças e hábitos e justificam a mediação da terceiridade, impõe-se também a percepção da experiência do mundo através de adesões atentas a simples estímulos sensíveis, apreendidos de modo desinteressado e no compasso indeterminado do tempo contínuo da primeiridade, estabelecendo a diferença entre Chronos e Kairós. A leitura de *A Dupla Face dos Hábitos: Tempo e Não tempo na Experiência Pragmática*, presente em *Sobre Teoria dos Hábitos*, permite entender a síntese que é contemplada pelo sentido da epígrafe desse prefácio e constitui a matriz de vários textos ou fragmentos de observações que compõem o livro.

A sólida base conjectural estabelecida pelo idealismo objetivo permite o desenvolvimento de leituras inspiradas pelo contemporâneo e constata, ao mesmo tempo, o confronto entre a realidade enquanto choque bruto próprio da segunda categoria de Peirce e o embate entre interpretantes emocionais e lógicos inspirados, respectivamente, pela imprevisibilidade da primeiridade e a inalienável relação entre crenças e hábitos que caracteriza a terceiridade.

À luz dessa dominante, há artigos que nos levam a perceber como Ibri recupera a fundamentação teórica da filosofia de Peirce para produzir a leitura fenomênica da realidade social. Entre esses trabalhos, situam-se *A Mente Semiótica Resiliente: Relação Conflituosa e Agápica entre os Interpretantes Lógicos e Emocionais* e *Aspectos Éticos das Fake News e Fatos Alternativos: Uma Abordagem Semiótico-Pragmática*, presentes, respectivamente, nas sessões *Sobre Pragmatismo e Idealismo Objetivo* e em *Sobre Pragmatismo e Pragmaticismo*.

Nos dois artigos, temos a possibilidade de verificar como Ibri opera com o Pragmaticismo levando seu leitor a perceber a diferença entre verdade e realidade ou a diferença entre representação das leis que regem os fatos e os fatos que delas decorrem. No

primeiro trabalho, evidencia-se, de um lado, a tendência do interpretante lógico de se adaptar de modo resiliente ao embate da alteridade e, de outro, a adesão a um interpretante emocional que permite a flexibilidade de uma resiliência que reconhece a diferença estabelecida entre alteridade e imposição do outro, apresentado como choque bruto induzido pela realidade dos fatos. No segundo trabalho e conforme o título, Ibri encaminha-se, não propriamente para a leitura das frequentes *Fake News,* mas volta-se para o estudo da fragilidade da dimensão ética, que se submete ao fato, entendido como verdade indiscutível e dogmática. Na dominante daquela fragilidade, confundem-se ética e moral e induz-se a compreensão da crença como verdade monossêmica que impede a experiência polissêmica, facultada à mente aberta aos embates sociais e, como consequência, resiliente à definitiva capacidade de evoluir, aprender e, talvez, alterar a conduta.

A evolução cognitiva capaz de aprender é estimulada, de um lado, pela experiência da qualidade sensível que se revigora na constante indeterminação do conhecimento e, de outro, pela corajosa capacidade de assumir o desafio da alteridade que se manifesta como diferença que habita, ao mesmo tempo, a imprevisibilidade do sentir e a cognoscibilidade, desafiados pela regularidade social de crenças e hábitos. Essa dupla manifestação da alteridade põe em evidência a diferença entre ser e ser representado, na medida em que aproxima o evoluir e o aprender. Essa é a realidade presente no idealismo objetivo que parece orientar a reflexão de Ivo Ibri e nos é apresentada como convite de convivência com o pensamento de Peirce.

A leitura de *Semiótica e Pragmatismo volume 2* constitui, não só, a possibilidade de estudar com um pesquisador da filosofia de Peirce, mas sobretudo, apreender outras dominantes reflexivas do Pragmatismo, nos seus nexos teóricos com a Semiótica. Com Ibri, é possível reler Peirce e descobrir que a realista tessitura

da sua rede conceitual possibilita, ao homem, reconhecer seu lugar na simetria da natureza e levá-lo a superar dimensões dualistas que parecem marcar nossa cultura.

Lucrécia D´Alessio Ferrara

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prefácio

O que é uma interface? A palavra, embora composta de duas palavras do latim arcaico, nasceu apenas no final do século XIX para designar uma superfície partilhada que serve de delimitação comum a duas partições imediatamente adjacentes de um mesmo tipo de substância. É preciso esperar o início dos anos 60 para que o termo venha designar um meio, lugar ou momento de transição ou mediação entre duas épocas, instituições ou sistemas distintos, ou alguma comunalidade que reúna diferentes partidos, pontos de vista, métodos de pesquisa através de algum tipo de colaboração ou intercâmbio. Esse novo uso então ajudou a dar início ao significado tecnológico de qualquer tipo de conector ou adaptador que permite que um dispositivo se conecte a outro. Quando um filósofo brasileiro, imbuído do idealismo alemão, pragmatismo americano e métodos especialmente peircianos de pensamento, usa a palavra "interface" no título de dois volumes que coletam uma porção significativa de seu legado intelectual, deve-se suspeitar que tal filósofo, conhecido por sua sensibilidade excepcionalmente profunda às nuances, tem motivos oriundos do próprio motivo mais profundo da palavra.

Uma coisa é considerarmos uma interface como algo que jaz ou se assenta ou fica diretamente entre duas outras coisas, cada uma com sua própria forma ou manifestação ou "face". Outra coisa é considerarmos uma interface como a face do mediador, a face do relacional, a face da área fronteiriça que facilita encontros entre mentes diferentes. Aquilo que é *inter-facies* ou é um agente (ator de palco) ou um paciente

https://doi.org/10.36311/2021.978-65-59541-28-7.p21-35

(palco ou audiência) de entrecruzamento, de transição, de mediação, e também de transformação, entre faces, ou face a face. É comum ouvir dizer que um bom mediador precisa representar, à sua luz mais justa, os pontos de vista de cada participante do encontro aos demais participantes, pontos de vista que não podem ser separados de suas expressões faciais. A mediação requer muito trabalho preparatório, um senso interno de diplomacia e um hábito arraigado de escuta atenta, justa interpretação e de despertar o respeito mútuo. Ser a face mediadora através da qual as demais faces se veem e se ouvem umas às outras sem suas vendas tendenciosas é um alto ato de semiose. É como se moldar não tanto como uma fronteira que não está nem dentro nem fora, mas antes como uma via de mão dupla, ou via multidirecional, um semáforo ou condutor de travessia que ao mesmo tempo transforma e preserva. Esta é uma arte que o Professor Ibri há muito domina com tanta vantagem, notadamente em sua organização anual dos Encontros Internacionais sobre Pragmatismo na PUC de São Paulo, que não se pode expressá-la a não ser afirmando que tem logrado se transformar em uma interface esplêndida, uma interface que mistura congenialidade com o ser atencioso e amor afetuoso pela exposição e intercâmbio de ideias entre mentes articuladas e perspicazes.

O que é uma interface teórica? Pode ser uma interface entre teorias distintas, algum tipo de dispositivo conceitual mediador que as reúne, por exemplo, apontando objetos de estudo comuns, métodos análogos, conclusões semelhantes, estruturas idênticas, pressupostos ou interesses comuns, ângulos complementares de pesquisa, dependências mútuas. Ou pode ser uma teoria que sirva ao mesmo tempo como uma interface explicitamente explanatória e implicitamente ontológica entre uma origem não identificada de um processo determinativo e seus consequentes efeitos observáveis, ou entre modalidades distintas da realidade, tais como

aquelas implicadas na atualização do possível ou na instanciação do geral. Ou ainda uma interface teórica pode ser a maneira pela qual um teórico consegue que uma teoria se resolva dentro de outra teoria, injetando nesta última não apenas os símbolos por ela concebidos, mas as próprias formas transportadas por esses símbolos. Tais formas transcendem os limites de seus símbolos hospedeiros ou da teoria mais ampla, devido à sua capacidade de exercer seu poder distintivo dentro de camadas de experiência apreendidas de maneira mais adequada na teoria associada.

Muito do que Ivo Ibri faz nos capítulos de sua obra é uma busca por esses diferentes tipos de interfaces teóricas, mas especialmente o último tipo. A razão é simples. O próprio método de Peirce de investigação filosófica implica e justifica a expectativa de que os estudantes de seus escritos sejam capazes de reconhecer e identificar muitos "momentos de interface" presentes cada vez que Peirce se move de um plano de consideração teórica para outro. Acontece que o professor Ibri há muito alimenta um interesse apaixonado por um conjunto particular das pesquisas que Peirce realizou, um conjunto de atividades filosóficas que, para descobrir como interagiam entre si, o próprio Peirce levou décadas. Peirce nunca usou a palavra "interface", mas isso pouco importa, pois ele certamente conduziu uma investigação ao longo de toda a vida das conexões de dependência entre as ciências, especialmente as ciências filosóficas. O conceito de dependência está no cerne lógico dessa busca. Se trata das muitas estratégias que permitem que suportes vitais (orgânicos ou semióticos) produzam e sustentem descendentes distintos que "dependuram" deles, descendentes que podem muito bem evoluir de formas bem variadas. Como reconhecer relações reais de dependência (ou reais articulações de interface) que não sejam meramente contingentes, mas necessárias, requer um ato especial de operação abstrativa que Peirce

definiu e ao qual recorreu com frequência. Ele o chamou de "prescisão"[1] como a melhor grafia entre as variantes.

A prescisão é uma ferramenta heurística poderosa, quando utilizada com destreza. É particularmente eficiente em reconhecer e especialmente em confirmar se A realmente e necessariamente implica, envolve, produz, gera, provoca, determina e condiciona B, de tal forma que, enquanto B nunca pode ser prescindido de A porque B deriva de A, A pode realmente ser prescindido de B a fim de ser investigado independentemente. A prescisão é o único método de análise heurística capaz de descobrir como a síntese funciona sem estragá-la. Isto porque é especializado em identificar a ordem não recíproca de dependência que governa a transmissão de signos portadores de informação pelas articulações relacionais que ligam etapas distintas dentro de um processo inferencial. Nunca realizando um corte totalmente decepante, pois antes de cindir, usando nada mais que um raspador fino com uma borda afiada, a prescisão revela a estrutura dinâmica e direcional interna de partes reais distintas, exibe a natureza do poder formal peculiar a cada articulação, e mostra que cada um é indispensável ao todo. Por isso, ela proporciona distinções processuais que têm a vantagem de serem ao mesmo tempo verificáveis e não arbitrárias, pois estão abertas a testes e críticas. Quando conjugado com uma investigação indutiva que identifica partes conceituais necessárias possivelmente distintas, a prescisão determina seu respectivo papel lógico, sua não redundância, sua unidirecionalidade, a realidade de sua gradação (ordenação gradual), sua indispensabilidade e os limites de seus efeitos transformadores ao longo de toda a cadeia de modificações lógicas. Em outras palavras, a prescisão é a ferramenta fundamental para explorar não apenas as interfaces teóricas, mas de maneira ainda mais fundamental, a lógica da interface em si.

E é justamente isso que os leitores experimentarão de forma notável ao ler a sequência de capítulos de Ivo

---

[1] Prescission

Ibri. Por quê? Porque, há muito, o que vem atraindo sua atenção é o complexo conjunto de interfaces que regem a passagem da fenomenologia (ou faneroscopia) para e pelas ciências normativas (estética, ética, semio-lógica) e para e pela metafísica. Essas são as ciências filosóficas aludidas anteriormente, e em relação às quais Peirce levou muito tempo para descobrir sua "gradação" não arbitrária e sua respectiva missão filosófica, aquelas a respeito das quais Ibri conduziu pesquisas recorrentes impulsionadas por sua sensibilidade aguda às manifestações multiformes das três categorias de primeiridade, segundidade e terceiridade de Peirce.

É evidente que a primeira vez que o próprio Peirce definiu e empunhou seu raspador prescisivo foi quando passou meados dos anos 1860 trabalhando em uma nova lista de categorias, redefinindo o que era uma categoria (uma etapa distinta e irredutível da estrutura de investigação), qual a forma que sua lista tinha que tomar (a forma de sua ordem unidirecional gradual) e em que consistia cada uma delas. Isso exigiu uma observação indutiva prolongada e uma purificação prescisiva do processo que origina e expressa propostas que conectam elementos de experiência com outros através de correlação, comparação e predicação. Levaram-lhe mais vinte anos para que as generalizasse do meramente epistêmico e lógico ao metafísico, graças a uma prolongada e multiforme investigação científica que o convenceu da realidade da estrutura tri-categórica governante em todas as ciências, fossem filosóficas, físicas ou psíquicas. Foi também a prescisão categorial que lhe permitiu, no início do século XIX, finalizar seu mapa das ciências filosóficas e de muito mais, incluindo sua teoria da percepção, das inferências e da semiótica, com consequências essenciais na metafísica e mesmo na cosmologia – todos assuntos cuidadosamente abordados por Ibri.

O mais importante, é claro, é o "-ismo" mais ubíquo que abrange todo esse empreendimento filosófico: o pragmaticismo de Peirce. Embora Peirce possa ter

modestamente confinado o pragmaticismo a seu método de esclarecimento das concepções científicas, permanece que, historicamente falando, nenhum outro "-ismo" pode afirmar ter sido baseado em um teorema demonstrável – a máxima pragmática sempre em evolução de Peirce, que eventualmente se tornou a mais fundamental reivindicação lógica que a própria lógica pudesse fazer, a máxima que realmente respira o próprio espírito da lógica. Desde sua juventude Peirce havia estabelecido que as definições fundamentais tendem a expressar um propósito funcional. A máxima pragmática expressa também um propósito, o propósito mais fundamental da lógica, que é o de tomar a investigação como a busca menos arbitrária e mais abrangente do significado orientado para a verdade que se possa sugerir. Peirce transformou a adesão a essa máxima em uma condição de significação simbólica dentro das buscas científicas. Tal passo filosófico não podia ser contingente nem arbitrário: a afirmação não apenas deveria ser demonstrável como um teorema, como também necessitava um sólido respaldo metafísico, dada a especulação de Peirce de que o próprio cosmos, como *noetos* e inteligível, deveria se manifestar e de fato se manifesta ao largo de seus processos de evolução que eram formalmente idênticos, embora muito mais gerais, aos processos de investigação – processos imputáveis em termos de semiose.

Aqui está um livro, então, que professa investigar a estrutura de interface entre a semiótica e o pragmatismo. O conteúdo do livro, porém, e felizmente, é mais amplo que o título, porque o que Ibri realmente faz é sondar a profundidade das interfaces entre faneroscopia e estética, entre estética e ética, entre ética e semio-lógica, e entre as ciências normativas e a metafísica. Esse sondar das profundezas é um passo necessário para a exploração do pragmatismo de Ibri, permitindo-lhe evidenciar como todo esse conjunto de interfaces dinâmicas é, na verdade, balizado e atravessado pela contínua postura interfacial do pragmatismo. Esta última interface, entre o pragmatismo e

cada uma das ciências filosóficas, não é de transição prescisiva, pois o pragmatismo não é uma ciência filosófica, mas um método e espírito de investigação que abraça um realismo de três categorias, enquanto adota uma postura crítica de senso comum. As interfaces que são tecidas pelas relações de dependência entre as ciências filosóficas são, em sua maioria, categoricamente realizadas. Porém, não segue o mesmo para a interface entre elas e o pragmatismo: esta é de um tipo diferente, como a que evoca a relação entre um quadro e sua moldura. A moldura em si mesma, mesmo que afinada à invisibilidade, é uma interface entre a pintura e a parede. Mas a moldura faz mais do que ajudar o espectador a fazer a transição de um universo para outro. A moldura está muito mais preocupada com a pintura do que com a parede. Ela opera algo em relação a esta, algum tipo de condicionamento que pode tomar muitas formas com diversos efeitos. Uma moldura tende a estabelecer um tom geral, uma perspectiva abrangente, um terceiro instanciado em um segundo que atualiza uma miríade de primeiros. A pintura não pode deixar de ser informada pela moldura. É isso que o pragmatismo opera com relação à faneroscopia, à estética, à ética, à semio-lógica e à metafísica em Peirce: ele emoldura todas elas, sua própria interface afetando sutilmente as interfaces distintas através das quais cada uma delas “toca” seus vizinhos. E é isso que Ivo Ibri, de muitas maneiras ricas, consegue captar em todos seus capítulos.

Uma maneira de obter um sentido geral mais profundo do método interfacial de Ibri, ao mesmo tempo confirmando sua legitimidade e embasamento sólido, é observar sua congruência com as tentativas de Peirce em formular a máxima pragmática pela atividade abstrativa da prescisão, tendo em mente que esta atividade precisa se assegurar da realidade de relações de dependência não recíprocas pelo teste indutivo que reconhece cada uma delas sob cada experimento, não obstante variações condicionais ou circunstanciais. Somente então, ao identificar seus componentes dinâmicos últimos e ao demonstrar seus papéis mútuos respectivos, é que

emergirá a lógica processual e dialética que caracteriza as dependências definidoras de interfaces.

Em junho de 1905 Peirce reformulou a máxima pragmática nestes termos semióticos:

> O inteiro propósito intelectual de qualquer símbolo consiste na soma de todos os modos gerais de conduta racional que, condicionados a todas as diferentes circunstâncias e desejos, resultariam da aceitação do símbolo.

O propósito intelectual de um símbolo constitui seu significado e a máxima, portanto, fornece, de forma sucinta, o significado de significado. Na medida em que se refaz a história das reformulações de Peirce dessa máxima desde 1877 até o final de sua vida, cada uma impulsionada por variáveis "circunstâncias e desejos", não se pode deixar de ficar impressionado com as várias "prescisões" que Peirce teve que levar a cabo para tornar clara essa ideia. As reformulações pós-1903 de Peirce manifestam especialmente bem a maneira como passou a se apoiar nas distinções mais refinadas trazidas dentro de sua teoria semiótica madura.

Sua definição rebuscada da relação triádica do signo está repleta de atos de prescisão, assim como suas diversas tentativas de classificar as funções desempenhadas por diferentes classes de signos. O mais característico é o "interpretante lógico", do qual se pode prescindir interpretantes energéticos, e de ambos se pode prescindir ainda interpretantes emocionais (nunca o inverso). Com exceção de um tipo, uma característica de todos os interpretantes lógicos é seu apelo constante a outros interpretantes desse tipo. A única exceção é o "interpretante lógico final", o qual Peirce argumentou se manifestar de uma única forma em particular: a de um hábito. Os hábitos são ao mesmo tempo "terminais" e teleológicos: eles concluem a investigação e dão início à ação – ação como conduta informada pela regra teleológica

condicional encarnada nesse hábito. Acontece que tal hábito, assim lógica ou semiologicamente definido, corresponde à definição pragmática de significado de Peirce. A regra encarnada é uma intenção de adotar uma determinada conduta, ou de imprimir às ações uma direção ou uma estratégia destinada a realizar uma configuração particular mas geral de atos e eventos transformacionais (interpretantes energéticos) que resultarão em um certo estado de coisas, notavelmente, veiculados na experiência por interpretantes emocionais. Ibri tem muito a dizer sobre suas relações com a experiência, conduta, hábito e semiótica, cuja própria estrutura é habitada por uma agência interfacial.

A maneira como o interpretante lógico final se resolve em ações que são movidas por conduta e constrangidas por regras envolve três interfaces teóricas: entre ética e pragmatismo (veja capítulo X deste volume), entre ética e semiótica (ou semio-lógica) e entre estética e ética enquanto ciências normativas definidas segundo Peirce. As duas primeiras decorrem do reconhecimento pragmático de que os significados simbólicos acabam se tornando aplicáveis à conduta humana de uma forma “que é mais diretamente aplicável ao autocontrole sob qualquer situação e a qualquer propósito” (*EP*2: 340, 1904). Uma conduta que se preocupa com o objetivo que se destina a cumprir também se preocupa em corrigir a si mesma por causa desse objetivo: é disso que se trata o autocontrole. Tem a ver com a autodisciplina de se manter fiel ao plano de conduta, transformando-se assim em um hábito efetivo ou uma “determinação unitária” (*EP*2: 551 n. 15, 1908) não rígida, mas flexível, uma vez que o interpretante final permanentemente teleológico é terminal apenas temporariamente: ele pode reentrar à investigação a qualquer momento.

A interface entre estética e pragmatismo (veja capítulo XII deste volume) decorre do reconhecimento pragmático de que os significados simbólicos, como

qualquer complexo simbólico, não importa quão geral seja, precisam ser persuasivos ou atraentes na experiência para ter qualquer poder retórico (o poder de incitar novos interpretantes a se juntar a ele). Há um embasamento semiótico profundo desta ideia. Além dos qualissignos que um sinsigno ancore, existem outros qualissignos que se relacionam com o sinsigno enquanto tal (em oposição às formas que se ancoram), e Peirce os chamou de "aspectos" indefinidos do sinsigno. O mesmo raciocínio se aplica aos legissignos: aqueles também devem ter qualissignos que registram seus modos de governar, e Peirce chamou tais qualissignos de "despectos" vagos de um legissigno (*R* 284 *ISP* 66, c. 1905-06). A condicionalidade ou "se-então-idade" das leis ou hábitos gerais têm suas próprias cores, por assim dizer (essas são os vagos primeiros dos terceiros), e, portanto, a distinção entre os tipos de qualissignos importa muito devido ao sentido que dá à interpretação que Ibri faz da cosmogênese de Peirce. Mesmo as teorias, como construções simbólicas, desencadeiam interpretantes emocionais (ver o capítulo VII de Ibri). É verdade, Peirce exclamou no final de 1913, que a máxima do Pragmatismo "não deu um único sorriso à beleza, à virtude moral ou à verdade abstrata – as três coisas que sozinhas elevam a Humanidade acima da Animalidade" (*EP*2: 465). Essa afirmação há muito intrigou os estudiosos. Peirce fez este ponto para enfatizar o fato de que a máxima pragmática era sobre segurança e não sobre uberdade em nossos raciocínios. A máxima não é um método para criar novas ideias ou hipóteses, nem um método para criar experiências estéticas ou atividades virtuosas ou pronunciamentos verídicos. A máxima não existe para ensinar qualquer lição normativa particular de qualquer tipo. Mas no que diz respeito a novas hipóteses, é um método que as segue, uma vez formuladas, por todas as circunstâncias concebíveis. Quanto às experiências estéticas, a máxima é um método que desencadeia uma apreciação admirativa tanto por sua causa final quanto pela

qualidade de seus resultados. Quanto à virtude moral, é um método que visa seu próprio *summum bonum*, apelidado de razoabilidade concreta. Quanto à verdade abstrata, é um método que encarna uma concepção viva da verdade como o vetor teleológico que impele a uma comunidade ilimitada de investigadores. Torna a investigação agapástica.

Falar da máxima pragmática como um método é uma coisa. Mas existe outro ponto de vista que vale a pena explorar, especialmente porque Ibri tem muito a dizer sobre ele, que é esclarecedor (ver capítulos II a IV deste volume): a máxima em si é um hábito, um hábito adquirido que requer treinamento, disciplina e interpretação contínuas em função de suas aplicações. O que importa para qualquer hábito é instanciar-se através de uma conduta e ação contínuas nas ocasiões que o elicitarem. Uma das contribuições significativas de Ibri é chamar a atenção para o significado filosófico do *timing* da instanciação. Peirce escreveu muito sobre o tempo (ou *Chronos*), mas não tematizou esse aspecto do que poderia ser dito em termos semióticos como a replicação de um legissigno que pede a atualização de *qualia* ou *possibilia* oportunas. Reconhecer que uma situação particular em desenvolvimento está construindo um conjunto de circunstâncias e desejos cuja resolução exigiria a aplicação de apenas um certo tipo de apreensão estética ou conduta ética inédita animada pelo impulso de cumprir apenas um determinado tipo de propósito ou intenção, isso requer uma fusão de sensibilidade e sensatez. Ibri tem proficuamente redirecionado o conceito de *Kairós* para explicar a origem dessa capacidade de sentir formas novas e instanciar algo de natureza geral ou de exercer, até mesmo corrigir, um hábito quando a oportunidade surge num piscar de olhos. Como assim?

Há várias faces da exposição de *Kairós* por Ibri, duas que são explícitas em sua obra: a face da estética (em parte como teoria da arte) e a face que mistura

epistemologia com ontologia; e uma face que está implícita mas inegavelmente presente, a ponto de permitir uma previsão justa de que o autor a explorará mais a fundo em trabalhos subsequentes: a face da ética. Ibri baseia-se em todos os aspectos em uma passagem crucial no final da sexta conferência de Peirce em Cambridge, de 1898, intitulada "A Causalidade e a Força" (*CP* 6.86, *RLT* 216). Ali Peirce introduziu a hipótese de que *Chronos* "tem um ponto de descontinuidade no presente" – um ponto que corresponde ao instante real que, em algum aspecto, aparece e, portanto, é experimentado como independente dos outros instantes de processamento (de entrada e de saída). O fato de que duas palestras mais tarde Peirce declarou que havia todos os motivos para supor que o tempo não é descontínuo (*CP* 6.210, *RLT* 264) não é contraditório, porque o ponto de descontinuidade não afeta o contínuo em si, que não é feito de pontos. Ibri é o primeiro estudioso de Peirce a fornecer uma interpretação genuinamente perspicaz desse ponto de descontinuidade no capítulo 5 de seu *Kósmos Noētos* (Paulus, 2015; Springer, 2017). Uma coisa é o tempo *Chronos* fluir sem perturbação em sua inerente terceiridade, e outra bem diferente é que esse fluxo seja sentido e experimentado. O presente coincide com o próprio presenciar ou manifestação do tempo, mas o fluxo da manifestação ou presença é um contínuo distinto – a marca da descontinuidade num ponto que, como qualquer ponto, é um sinal de representação experiencial da realidade do contínuo subjacente, um sinal que o marca sem que o altere. Ibri chama de *Kairós* a experiência contínua daquela marca sempre diversificadora e ao mesmo tempo única, pois o núcleo de qualquer presenciação como experiência é principalmente sua fanerização, cujo meio ou hospedeiro não dual é o que Peirce chamou de qualeconsciência. *Kairós* é para *Chronos* o que é uma linha de giz para o quadro negro no decorrer de seu traçado. A proposta de Ibri é que *Kairós* é o tempo internalizado enquanto *Chronos* é o tempo objetivo externalizado. Eles são perpendiculares um ao outro, cruzando-se naquele ponto particular de descontinuidade

experiencial onde o que predomina na mente que experimenta é a presentidade do presente como Primeiro. Esse momento de autopresentificação consiste de um presenciar, não de uma infinidade de potenciais primeiros, mas apenas daqueles que serendipitalmente são atualizáveis naquele mesmo momento – o que os torna fundamentalmente kairóticos, pois o que dele emerge para a consciência fanêrica não está sob nenhum controle. Peirce confirmou esta percepção do autor, especialmente pelo lado de uma teoria da percepção, cinco anos depois, quando chamou a atenção para o momento da percepção "altamente conflituosa", "que está fluindo continuamente sobre nós" (*R* 881: 65, *CP* 7.653, junho de 1903) – o fluxo de *Kairós*, isto é, não o de *Chronos*. Mas é por uma razão ontológica e semiótica que *Kairós*, como um contínuo transversal de apreensão fanêrica de primeiros abertos ao devaneio (musement), também se estenderia aos primeiros aspectuais e despectuais que enraizaram a normatividade como Peirce veio a concebê-la no início dos anos 1900, quando ele percebeu que a estética, não como uma teoria da arte, mas como uma ciência mais fundamental do poder normativo ou atrativo dos primeiros, estava servindo de raiz para a ética e a lógica. Num nível estético fundamental, *Kairós* faz emergir de dentro do fluxo elementos de primeiridade não planejados, como variações fortuitas, e de alguma forma oportunas, que trazem à tona, de forma heurística bruta, formas singulares e, portanto, novas intuições, ainda sem nome, mas cheias de potencial. Elas podem tremeluzir ou exercer impressões mais duradouras, oferecendo-se assim como ocasiões estéticas de admiração que, por sua vez, podem exigir ajuste sensato e adaptação plástica de uma mentalidade a novas interpretações, não apenas emocionais, mas também, com o tempo, aspectualmente enérgicas ou despectualmente lógicas. Tais momentos presentificados da experiência proporcionam à mente faneralizadora a chance de genuínos encontros casuais: a consciência imediata de primeiros que a atenção ao *Chronos* esconderia. *Kairós*, então, abre momentos em que a causa final do *continuum* teleológico

do *Chronos* passa a fazer interface com – e assim imprimir, e provavelmente ficar impresso pelo – *continuum* da existência, dentro do qual *qualia* e *possibilia* imprevistas podem ser inesperadamente atualizadas de maneiras que alteram as estratégias do ser ao mesmo tempo em que expandem seu horizonte. É assim que *Kairós* também vem com ressonâncias éticas que induzem, aparentemente do nada, momentos de liberdade de escolha e ação, momentos em que nossa interpretação subjetiva vai decidir, de alguma forma, instintivamente, o que fazer se quiser se arriscar, possivelmente, interferir no *continuum* do *Chronos* e, assim, errar ao fazê-lo e, ao fazê-lo, "existir".

A distinção entre *Chronos* e *Kairós* também rege a distinção de Ibri entre os dois lados dos hábitos (capítulo III deste volume). Os hábitos, diz ele, não geram, por si só, desenvolvimento. Isso cabe aos acidentes e catástrofes – episódios de segundidade, ou descontinuidades. Mais uma vez, o descontínuo não é necessariamente uma interrupção em um *continuum*; é antes um momento em que uma sucessão de eventos não pode seguir seu curso sem importar para si mesmo sugestões vindas de outro *continuum*, provavelmente compreensivo ou talvez meramente alternativo. Tais sugestões não são trazidas miraculosamente, mas através de um processo semiósico de interpretância lógica. Ibri explica que todo hábito sincroniza *Chronos* e *Kairós* a esse respeito. Episódios de segundidade vêm vivamente à consciência, especialmente quando rompem a regularidade em que nos encontramos. Eles criam um hiato, e um hiato é uma oportunidade para atender ao que havia sido negligenciado pela pura inércia dos hábitos fixados. Às vezes, o hiato é facilmente diagnosticado e reparado, mas às vezes não: às vezes nenhum interpretante lógico virá nos socorrer por faltar relevância ou familiaridade com a causa originária do hiato. As formas em jogo ainda não podem ser vivenciadas de forma inteligível, elas aguardam mediação, representação, significado. Ibri fala eloquentemente sobre o "imenso resíduo do mundo que não cabe em nossas

redes conceituais” e sugere que cabe aos artistas e poetas capturá-los primeiro. Aqui é onde a máxima pragmática consegue ou não nos socorrer, embora apenas na medida em que os significados precisem ser apreendidos. Enquanto hábito, nos diz qual conduta geral adotar quando se busca significados. Mas a conduta no momento da atualização não é tão geral e não pode se valer da eternidade embutida da máxima. A aposta da inteligibilidade nem sempre é ganha. Não é que a máxima seja um hábito que pode ser quebrado: ela pode não dar sorrisos a interpretantes não lógicos, mas tampouco torce a cara. É antes que, como qualquer hábito, ela é especializada no seu tipo de resultado sempre sujeito aos caprichos da experiência.

O objetivo da máxima pragmática é a contínua concretização da razoabilidade, mas ela não pode alcançá-la por si só. Seu significado mais pleno implica em ser passível de experiência e, portanto, também em outras máximas, estéticas e éticas. Peirce não elaborou sua formulação ingenuamente, como garante a interface teórica que permite ao pragmatismo emoldurar a semiótica e as outras ciências normativas. A esse respeito, este segundo volume de ensaios de Ivo Ibri transborda com *insights* esclarecedores do início ao fim. Ele consegue revelar muitos aspectos do pensamento de Peirce de ângulos que a pesquisa acadêmica tradicional não fora equipada para perceber. Como não perder tais oportunidades teóricas kairóticas e como explorá-las com vantagens heurísticas é uma lição bem ensinada neste excelente livro. A dívida de gratidão da pesquisa acadêmica para com o autor só pode ser paga com o aprendizado dessa lição.

André De Tienne
Indiana University Purdue University
Indianapolis, USA
Tradução de *Ryan Holke*

Introdução

Este segundo volume traz nova coletânea de ensaios em três seções constituídas por afinidades temáticas, assim como adotado no volume que o antecede. Revê-los, como cabe ao autor fazê-lo, tal como já mencionado no volume 1, mobiliza a lembrança do contexto e da motivação a eles associadas. Esta revisão traz à memória dois eixos que balizaram sua realização, a saber, a proposição de temas possivelmente relevantes para os leitores eventualmente interessados e o comprometimento com seu desenvolvimento razoavelmente claro.

É interessante refletir sobre o primeiro eixo: a quem destinar o texto? Aos especialistas ou aos estudiosos de filosofia em geral? Essas questões se colocam quando se trata de refletir sobre a obra de um autor como Peirce, que dialogou intensamente com as ideias e problemas espraiados por toda a história da filosofia. Malgrado ser ainda um pensador pouco conhecido, não obstante cada vez mais estudado, coloca-se a missão de apresentar ao leitor um quadro de conceitos, definições, especificidades de vocabulário que lhe permitam se situar no universo de linguagem em que navegarão os tópicos do ensaio. Mais que isso, cabe dizer que a tarefa de se refletir heuristicamente sobre o pensamento de Peirce implica em deixar explícita uma abordagem que tem sido recorrente nestes ensaios, ou seja, a de que a compreensão mais plena de sua obra requer uma consciência do caráter sistêmico de sua filosofia, marcando um viés próprio e diferenciado, pode-se dizer, de interpretação. Paga-se um preço por cumprir esta espécie de missão de não se entediar com a

quase ubíqua necessidade de tornar possível a compreensão do autor de referência do ensaio.

Com uma terminologia bastante original, muitas vezes extraída do grego antigo, a linguagem filosófica de Peirce busca ser fiel a seu texto denominado Ética da Terminologia[2], onde se prega a adoção de uma nomeação dos conceitos que busque atribuir univocidade semântica às ideias novas, a par do respeito aos nomes de conceitos já consagrados pelo tempo em seu específico contexto histórico, evitando-se renomeações injustificadas que soem trazer obscuridade de sentido.

Essa tarefa de cuidado com o vocabulário filosófico já cumpre, em boa parte, a eliminação de polissemias danosas à clareza das ideias, sem contudo fazer deste foco na linguagem o objeto principal de que deva se ocupar a filosofia. Muito ao contrário, Peirce aventura-se por uma metafísica que ele próprio denominou científica, assentada no chão teórico de uma fenomenologia em que se encontra um espectro diferenciado e amplo de seu conceito de experiência. Experiência, no sentido peirciano, não se confina ao que é imediatamente dado aos sentidos, mas configura-se no que é passível de ser percebido e interpretado espaciotemporalmente. Este é um dos quesitos básicos de seu realismo ontológico, associado à continuidade cognitiva das interpretações sempre balizáveis pela alteridade fática.

Tal realismo nasce fenomenologicamente da descoberta pragmática da insuficiência cognitiva do imediato, e nos obriga a uma relação com o *Chronos*, na forma de uma consciência de sua alteridade como passado irrevogável e na expectativa do modo como possa ele estar escrevendo o futuro: o que deste será habitualmente identificado e o que nele poderá nos surpreender.

Desta escritura, em verdade, temos tão somente percepção limitada. Uma parcela fática, temporal,

---

[2] CP 2.219-226.

apreendemos mercê do espectro de nossas perguntas aos fenômenos, como diria Kant. Esta restrição perceptual é configurada pelo critério de relevância dos elementos que possivelmente sejam passíveis de serem interpretados. Há, aqui, um forte traço de uma filosofia realista de estilo peirciano: a realidade não é constituída pela linguagem ou pelo conjunto de representações que dela fazemos – que não se a confunda com o que dela apenas seleciona nossos critérios de relevância.

Tenho chamado aquilo que fica fora de nossas representações de *resíduo do mundo*. Tal resíduo não é constituído apenas pelo que *ainda* não sabemos, senão também por uma parcela de fenômenos que não cabe na nossa rede da linguagem lógica, sem que isso demande deles silenciar. A rica ontologia categorial da filosofia de Peirce enseja pensar o inefável para além de um fatídico silêncio, credenciando semanticamente outras formas de linguagem nas quais *tudo pode ser dito*. Um universo de significações possíveis extravasaria, assim, as descrições lógicas do mundo, referenciando-se justamente ao abandono residual de parte de nossa experiência, a qual assumirá seu *sentido pragmático* pela possível afecção de nossa humana conduta.

Uma semiótica poética pode dar conta da parcela de mundo que repugna estar em diagramas lógicos, até mesmo porque, por sua natureza própria, ela não se insere no *Chronos*. Para percebê-la, necessitamos aceitar seu convite para abandonarmos a cronologia fática e nos entregarmos a um tempo de natureza interior, subjetivo, onde a liberdade criadora da arte poderia, com propriedade, recolher aquele resíduo de realidade não predizível por teorias lógicas.

Consuma-se, de maneira clara, um realismo dos universais não mais restritos àqueles dotados de sintaxe formal, conquanto, também, dos que, malgrado sem *forma*, tipificam contínuos de possibilidades que só podem ser representados em sistemas polissêmicos de

signos, próprios das diversas expressões de que dispõe a linguagem da arte.

Toda a ambientação teórica em que se desenvolvem essas ideias se encontra na filosofia de Peirce, não obstante o foco específico que aqui trazemos não tenha habitado sequer de modo próximo sua letra. A conquista desta ambientação requer trabalho árduo, cuja recompensa, como mencionado na Introdução do volume 1 desta obra, se dá por adentrar um horizonte heurístico que confere pensar antigos e novos problemas de filosofia à luz de uma perspectiva diferenciada.

Parte deste trabalho impõe, também, que se clarifique o que distingue o pragmatismo de Peirce de outras vertentes que, por não disporem de um sistema complexo de doutrinas interligadas no qual seu pragmatismo também se inseriria, incluindo uma ontologia realista, redundam em versões reducionistas defensoras de uma visão vulgar do conceito de ação, atribuindo-lhe um significado que faz das teorias meros instrumentos ou ferramentas (sic) úteis para se atingir fins também dotados de alguma utilidade, numa forma rústica de praticalismo jamais almejado por Peirce.

Em verdade, na Introdução do volume 1 este ponto já havia sido levantado. Permito-me abordá-lo novamente para adicionar que se trata de uma tarefa que em muitos textos se soma à necessidade de exposição da estrutura do sistema teórico tal qual o entendemos, para depois, então, desenvolver a particular ideia que o ensaio específico traz. É a isto que denomino missão, voltada a cumprir a finalidade de inteligibilidade da abordagem que se faz de um particular problema filosófico, com a ambição de evidenciar o pensamento de um autor de extrema originalidade com clareza e profundidade.

Poder-se-ia dizer que o trabalho de se discorrer sobre uma filosofia relativamente nova impõe, a par desta tarefa básica de oferecer os pressupostos que a constituem, a bem de sua inteligibilidade, também ressaltar o seu

caráter dialogante com a história das ideias, o que descaracterizaria abordagens monotemáticas, não infrequentes por escolas teóricas que dela se apropriam.

As consequências da filosofia de Peirce ainda não estão devidamente exploradas, e uma vez inteligido seu sistema teórico pode-se conjecturar quais elas seriam. Esta é sem dúvida uma expectativa nutrida pela doutrina do *Sinequismo*[3], sob a qual o autor recomenda a continuidade da investigação e das conjecturas que lhes dão origem, alimentando uma filosofia que navega por invenção e descoberta.

Esse conjunto de tarefas que intenciona convocar o não especialista a apreciar um autor diferenciado, oferecendo-lhe os fundamentos nos quais se desenham uma nova visão de mundo e do saber que seu pensamento proporciona, pode, em certas situações, enfastiar o especialista já afeito à obra de Peirce. Para este, espero que cada um dos textos que constam deste volume possa recompensar eventual retorno a fundamentos para ele já familiares, ofertando-lhe, neste sentido, a difícil condição de evidenciar algo que lhe seja original e provocativo para a continuidade de sua reflexão.

Creio que Peirce aprovaria que os estudiosos de sua obra se deixem contaminar pelo espirito heurístico e especulativo de seu pensamento, para que em certo momento possam se aventurar em ideias novas em filosofia que lhes permitam dizer: com Peirce e para além dele.

Ivo A. Ibri

[3] Termo derivado do grego *Synechés*, tradução para o português do que Peirce nomeou de *Synechism*, sua teoria da continuidade de amplitude ontológica, em substituição da noção de universalidade.

I – Pragmatismo de Peirce e Filosofia Norte-Americana no Brasil[4]

1 Panorama dos Estudos de Filosofia Norte-Americana no Brasil

Cumpre registrar que os estudos mais aprofundados que ocorrem da filosofia norte-americana em meu país referem-se à obra de Charles Sanders Peirce (1839-1914). Comparavelmente, é bem menor o volume de pesquisa da obra de Dewey e, suponho, menos ainda da obra de James. Dewey tem sido estudado na área de filosofia da educação, um curso de pós-graduação independente do curso de filosofia em minha universidade[5]. Há grandes especialistas nesta área da educação em meu país, muitos deles versados na pedagogia de Dewey. Há também, no Brasil, inúmeros estudiosos da obra de Rorty.

Peirce foi trazido ao Brasil principalmente por semioticistas, no final da década de 1970. Em contato com colegas semioticistas, professores na área de comunicação, pude com eles colaborar com minha formação na área de ciências exatas, pois me graduei em engenharia civil. Na época, interessava a conexão entre Semiótica e teoria da informação, cujo desenvolvimento dependia de linguagem matemática. Por este viés, cheguei à obra de Peirce e, com certo *background* que tinha em filosofia, logo percebi que

---

[4] Este capítulo é uma versão traduzida para o português da conferência *Some Remarks on the Studies of Peirce's Pragmatism and Philosophy in Brazil*, preparada para o evento inaugural da *Peirce Latin-American Society* (2020) e publicada originalmente em CÁRDENAS, Paniel Reys e HERBERT, Daniel R. (Orgs.) *The Reception of Peirce and Pragmatism in Latin-America*: A Trilingual Collection. Col. Ajusco Delegación Coyoacán: Editorial Torres Associados, 2020.

[5] Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

havia nela muito mais que uma teoria dos signos, e que uma justificativa da Semiótica como ciência deveria ser buscada no interior do que então me parecia um imenso conjunto de ideias. Tive imediata identificação com o pensamento de Peirce – sua formação científica, seu amor pela Lógica e pela pesquisa investigativa, a par de seu vasto diálogo com a tradição filosófica – sua obra sugeria se constituir em um sistema teórico cujo estudo poderia trazer uma contribuição possivelmente original a uma compreensão mais aprofundada da Semiótica. O significado desta ciência parecia-me se estender para além da constituição de uma ciência meramente taxonômica dos signos. De outro lado, divulgar no Brasil um autor absolutamente novo no campo da filosofia também se apresentava como uma tarefa desafiadora.

Após alguns anos de estudo autodidata da obra de Peirce, fui convidado a dar, experimentalmente, um curso de Semiótica no Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), ao que se seguiram meus trabalhos de mestrado, em 1986, e doutorado, em 1994 – ambos sobre aspectos do pensamento peirciano.

Em 1998, fundei o Centro de Estudos de Pragmatismo da PUC-SP, formando dentro dele diversos grupos de estudos temáticos sobre Peirce e sobre autores que lhe foram caros, como Kant e Schelling, por exemplo. Nesse mesmo ano de 1998, foi promovido o 1º Encontro Internacional sobre Pragmatismo (EIP), que em 2019 completou sua 19ª edição. Os Encontros têm estimulado muito os estudos de Pragmatismo em meu país, mormente porque paralelamente à apresentação de palestras seniores de *scholars* internacionais convidados, abrimos, a partir de 2004, um espaço para apresentação de comunicações, inicialmente constituídas por palestras curtas de jovens mestres e doutores e de alunos de pós-graduação do Brasil e de diversas partes do mundo. Atualmente, as participações nessas seções têm contado também com a

presença de professores seniores, o que, juntamente com a participação dos convidados para conferências, cuja intervenção nos debates sempre é de extrema valia para os jovens pesquisadores, tem em muito contribuído para a integração entre pesquisadores com diferentes níveis de formação e atuação. Em 2018, celebramos 20 anos dos Encontros Internacionais sobre Pragmatismo, consagrando um evento que tem crescido em tamanho, interesse e, para minha satisfação, prestígio internacional.

No ano de 2000, fundei a revista *Cognitio*, especializada em Pragmatismo, visando publicar as conferências seniores dos EIPs, bem como receber submissões de textos de filosofia, não apenas sobre Pragmatismo, mas que ao menos tivessem uma área de intersecção com ele. Seguiu-se, em 2004, a fundação da revista *Cognitio-Estudos*, com escopo semelhante, embora voltada para jovens pesquisadores. Ambas têm publicado pontualmente dois volumes por ano.

Como consequência, pela primeira vez no Brasil, começou um trabalho sistemático de desenvolver a filosofia clássica norte-americana, no âmbito de cursos de pós-graduação, com produção de trabalhos de mestrado e doutorado. Apenas sob minha orientação, já foram concluídos e estão em fase de conclusão[6] oitenta teses e dissertações específicas em filosofia americana, com uma predominância significativa de teses sobre a obra de Peirce e, dentre elas, temas sobre o diálogo de Peirce com nomes clássicos da história da filosofia, como Scotus, Descartes, Berkeley, Hume, Kant, Schelling, Fichte, Hegel etc. Devo também mencionar o trabalho pioneiro de estudiosos da obra de Peirce em meu país, seja na área de Comunicação e Semiótica, bem como na da Filosofia: professores Lauro Silveira, Lúcia Santaella, Lucrécia Ferrara, Décio Pignatari e muitos outros que foram intelectualmente moldados por eles.

[6] Até o ano de 2021.

Cumpre enfatizar que temos recebido em nosso Centro alunos de todas as partes do Brasil interessados em estudar Pragmatismo, muito em função do alcance e divulgação trazidos pelos Encontros Internacionais de Pragmatismo e pela revista *Cognitio*.

É importante ainda relatar que os estudos de filosofia norte-americana no Brasil, quando de seu início no final da década de 1970, eram olhados com desconfiança e preconceito pelos departamentos de filosofia das universidades mais tradicionais do país. Inicialmente, parecia-lhes que os Estados Unidos não poderiam ter gestado filosofias cuja profundidade se igualasse à dos clássicos europeus. Somente o tempo e a persistência dos estudiosos, divulgando seus trabalhos e conquistando espaços acadêmicos de discussão, puderam reverter tais preconceitos. Pode-se hoje dizer que a filosofia de origem norte-americana é respeitosamente recebida no meio filosófico brasileiro. Em parte, esta aceitação se deu porque se insistiu em tornar evidente que, no interior da filosofia norte-americana, situavam-se argumentos originais para o tratamento de questões clássicas da história da filosofia. Tal linha de trabalho estabeleceu uma abertura dialógica com os autores que tradicionalmente frequentavam há muito mais tempo os departamentos de filosofia. Em particular, a escola clássica alemã, muito estudada em meu país, teve em Peirce um interlocutor de peso, que trouxe propostas originais para a reflexão dos problemas mais profundos colocados pelo idealismo alemão. Peirce, como se sabe, se destacou na filosofia norte-americana como um grande e importante lógico. A este respeito, cumpre também comentar que os lógicos brasileiros têm estudado a obra de Peirce de modo mais intenso nos últimos anos. A revista *Cognitio*, a propósito, dedicou algumas de suas edições a estudos de Lógica, alguns deles inspirados em temas peircianos. Também, números anteriores da revista publicaram trabalhos

sobre lógica dos grafos e a originalíssima lógica da Abdução [*Abduction*].

2 Refletindo sobre a Específica Recepção do Pensamento de Peirce no Brasil

Como comentei anteriormente, dentre os autores da assim chamada filosofia norte-americana, há um interesse mais destacado na obra de Peirce.

Peirce dialogou com muitos autores da história da filosofia, menciono mais uma vez, apresentando soluções originais para velhos e tradicionais problemas filosóficos. Em especial, seu diálogo com o idealismo alemão, cujo pensamento desde há muito teve grande acolhida no Brasil, trouxe o interesse dos estudiosos desta especialidade na obra de Peirce, abrindo um espaço de debate com a inserção de um pensador norte-americano antes visto com reservas pelos departamentos. Tal reserva, como disse anteriormente, constituía, por um lado, mero preconceito de considerar que uma filosofia de origem norte-americana não teria, por não dispor da mesma tradição e longa história do pensamento europeu, alcance conceitual para debater com grandes nomes da filosofia, como Kant e Hegel. Por outro lado, constatava-se também, até certo ponto, uma espécie de ranço ideológico que, nas vezes em que aparece no mundo da cultura, desfaz, a meu ver, dogmaticamente as possibilidades de qualquer debate inteligente.

Assim, a recepção de Peirce se fez não porque houvesse algo notavelmente "norte-americano" em sua filosofia, mas porque tematicamente seu pensamento permitiu dialogar com outras escolas de filosofia já estabelecidas no Brasil. Sob este aspecto, o caminho do pensamento de Peirce no Brasil se deu pelo viés de se mostrar universalista, sem, assim, propriamente, um conteúdo que o evidenciasse como culturalmente "norte-americano".

A contribuição brasileira ao estudo de Peirce se deu não apenas pelas vias mais conhecidas de sua obra,

a saber, a Semiótica, o Pragmatismo, sua teoria da ciência e sua Lógica, mas de modo muito especial pela sua Metafísica. O interesse nesta área de seu pensamento produziu algumas publicações originais sobre as doutrinas metafísicas do autor, incluindo sua tão pouco estudada, e diria também, tão pouco compreendida cosmologia.

Interessou-me sobremaneira, desde longa data, o estudo da obra de Schelling a partir da declaração de Peirce de que aquele autor alemão o havia influenciado de maneira marcante. Esta interface com o pensamento schellinguiano tem aberto um território conceitual muito interessante no meio filosófico brasileiro. Tal território de conceitos volta-se para o diálogo entre estes dois filósofos realistas, no sentido escolástico do termo, que partilham uma ontologia extremamente fecunda, sugerindo linhas de pesquisa inspiradas em ambos e que ainda não têm sido devidamente exploradas, a saber, o desenvolvimento de uma teoria semiótica da arte que tenha em conta uma metafísica do objeto. Não deveria ser estranha esta linha de estudos mesmo para aqueles que estudam Peirce exclusivamente voltados para a lógica da investigação [*logic of inquiry*]. Estes *scholars*, ao estudarem a teoria da Abdução de Peirce, certamente tiveram que lidar com conceitos como instinto, adivinhação, introvisão, sentimento cognitivo, que geram certo espanto em todos que, pela primeira vez, tomam contato com eles, espanto que possivelmente se transforma em profundo incômodo para mentes de formação mais acentuadamente dedutivista.

Mentes possivelmente mais abertas e com um leque de interesses mais amplo, não tendem a ficar no plano meramente epistemológico do Falibilismo de Peirce, mas adentram também a ontologia que se associa a esse Falibilismo, a saber, a presença da categoria da primeiridade que atribui aos objetos reais graus de liberdade e dispersão em relação às leis naturais. O realismo de Peirce nos obriga a pensar simetricamente,

ou seja, de acordo com a *simetria das categorias*[7], as quais não são apenas definidoras de classes de nossa humana experiência, mas constituem, também, modos de ser da realidade. Peirce concebe que o real contém elementos gerais, continuidades e, principalmente, alteridade [*otherness*]: uma fundamental independência em relação a todas as suas formas de representação. Esta simetria categorial, isto é, esta dupla validade das categorias tanto para o plano do mundo humano quanto do natural, impõe que se estude a epistemologia de Peirce associada à sua ontologia: entre signo e objeto deve haver um diálogo semiótico. Para que haja "dupla mão de circulação de signos", devem-se romper quaisquer relações de estranhamento substancial e de forma entre homem e Natureza.

Este foi o esforço intelectual de Peirce ao conceber uma filosofia que deixasse necessariamente de ser antropocêntrica. O antropocentrismo conduz a uma subjetividade constituidora das formas gerais – este é o caminho pelo qual o estranhamento da relação homem-Natureza tem gênese. Segundo a crítica de Peirce, esta tem sido a tradição da filosofia ocidental em geral, uma tradição nominalista. Ao desenvolver esta crítica, ele já traz uma contribuição original à filosofia, pois todos os sistemas podem ser vistos à luz da questão dos universais. Levar o realismo de Peirce aos estudantes de filosofia provoca a percepção de que se trata de um autor diferenciado de todos os sistemas nominalistas que fazem parte da tradição da história das ideias, e com os quais obrigatoriamente têm contato em seus cursos. A ruptura do estranhamento tal qual aqui o considero proporciona novos e heurísticos caminhos para uma reflexão filosófica original, da qual, suponho, mesmo Peirce não se deu conta ou, alternativamente, não teve tempo de vida para inseri-los em sua já imensa obra.

---

[7] Uso a expressão "simetria categorial" devido à validade indiferenciada das três categorias de Peirce nas esferas subjetivas e objetivas. O leitor pode conferir detalhes sobre a abordagem desse importante conceito em Ibri (2015a, cap. 1; 2020a, volume I desta obra, caps. III e X).

Entre estes novos caminhos, abrem-se justificativas sobre a possibilidade do conhecimento, em face do trânsito sígnico substancialmente conatural entre representação e realidade, entre pensamento e mundo. A doutrina que consolida esta conaturalidade substancial foi denominada por Peirce de Idealismo Objetivo, cujas raízes, confessa ele, já se encontravam em Schelling.

Todavia, há muito mais que apenas consequências epistemológicas advindas do sistema filosófico de Peirce. Não creio que haja sistema filosófico mais adequado a proporcionar uma clara visão dos limites da racionalidade e da cientificidade humanas na apreensão da realidade. Ao invés de condenar como perversa tal racionalidade por desdenhar o universo da arte, dos sentimentos humanos e de tudo aquilo que não cabe em juízos cognitivamente lógicos, como fazem muitos sistemas filosóficos europeus, o sistema peirciano, ao introduzir o conceito de primeiridade [*firstness*], abre portas para a consideração de elementos de indeterminação e vagueza como constitutivos da realidade. Com tais elementos, pode-se refletir sobre um contínuo entre ciência e arte que envolve as relações entre, de um lado, mediação e temporalidade e, de outro, imediação e não tempo. Suponho, a título ilustrativo, que aquilo que Heidegger, por exemplo, não conseguiu tornar claro, a meu ver, com seu obscuro conceito de *Ser*, poderia ser mais bem esclarecido pelo sistema de Peirce ao propor o presente como um ponto de descontinuidade no *continuum* do tempo. Esta consideração da imperfeição da continuidade do tempo, que Peirce explora com maestria em sua cosmologia, tem consequências ainda não exploradas, por exemplo, em teoria da arte.

O realismo dos universais ou dos contínuos em Peirce proporciona também estabelecer os limites de representação da linguagem conceitual, fazendo com que se tome consciência de que a grande maioria dos objetos do mundo *não tem nome* e que a rede lógico-

conceitual da linguagem nada tem a fazer com respeito a eles. Novamente a heurística presença da primeiridade introduz novos problemas filosóficos, fazendo buscar em muitos autores antigos conexões conceituais para um diálogo muito interessante, a exemplo da ideia de *haecceitas* de Duns Scotus. Apesar de seu senso agudamente crítico em relação aos diversos sistemas filosóficos com que teve contato, Peirce mantém uma relação de profundo respeito com a tradição filosófica, que não à toa estudou em profundidade. Ele nos ensina que devemos considerar, ao contrário de certas linhas contemporâneas de filosofia, todas as especulações metafísicas desta tradição, onde certamente se encontram preciosos *insights* filosóficos. A rejeição *a priori* do estudo da tradição, como se nela habitasse uma horda de pensadores delirantes, incide no grave erro de estimular uma indolência intelectual nos jovens estudantes de filosofia, que ignorantemente desdenham certos pensadores com uma ironia a que não têm direito, confinando-se a sistemas estreitos de filosofia que, por esta razão, não acolhem determinados problemas pela absoluta falta de ferramental teórico para resolvê-los.

Assim, neste pequeno espaço que aqui disponho para justificar a boa recepção que Peirce tem no Brasil, procurei delinear que ela se apoia em um amplo espectro de problemas que sua filosofia proporciona, dialogando de maneira muito original com a maioria dos pensadores europeus que já ocupavam um espaço de longa data nos departamentos de filosofia de meu país.

3 Um Elemento *Latino* na Filosofia de Peirce?

Malgrado as diferenças que podem ser apontadas entre as obras dos pensadores pragmatistas norte-americanos, algumas delas de princípio, outras de objeto, parece-me que elas partilham algo que é tipicamente da cultura dos Estados Unidos, cuja tradição não tem, a meu ver, termo de comparação em

nenhuma parte do mundo, a saber, um genético amor pela liberdade. Tal amor não precisou ser consolidado por processos históricos negativos, isto é, pela dura experiência de viver sob sistemas tiranos que após desfeitos fizessem valorar períodos de liberdade e direitos individuais, como ocorreu em quase todas as partes do mundo, inclusive em meu país, o Brasil.

Não obstante Peirce não tenha desenvolvido uma filosofia política, como ela pode ser encontrada nas reflexões de Dewey e Rorty, por exemplo, passando também pelo conceito de pluralismo de James, ele introduz o conceito de liberdade de modo muito amplo em seu sistema de ideias, de modo a não o confinar apenas à consideração da liberdade humana, mas concebendo-a ontologicamente como propriedade do real por meio de sua categoria da primeiridade. Fundam-se, assim, seu indeterminismo metafísico, sua noção de Acaso pioneiramente por ele renascida no final do século dezenove, quando ainda prevalecia o determinismo herdado do Iluminismo.

Esta abertura conceitual sobre a noção de liberdade, de incidência simétrica no plano semiótico do signo e do objeto, traz consequências notáveis para a filosofia, que ainda, volto a afirmar, se encontram até onde sei inexploradas. Peirce, ao desenvolver o conceito de comunidade de investigação tensionada para o futuro, parece ter deixado um convite para darmos continuidade à sua filosofia. Nós, no Brasil, temos há mais de 20 anos nos empenhado em imodestamente aceitar este convite e desenvolver uma pequena parte possível do que ele não pôde fazer, dentro do espírito da doutrina do Sinequismo [*Synechism*] que ele nos legou.

Vejo a este propósito, por exemplo, o Pragmatismo em sua possível dimensão metafísica, para além, portanto, de seu papel de discernir o significado de conceitos presentes na linguagem. Tenho procurado também entendê-lo como uma ampla relação

entre o geral e o particular, conforme recomenda o próprio Peirce, e, sob este ponto de vista, abordar o Pragmatismo como uma interação entre as três categorias, seja no plano epistemológico, seja no ontológico. Com esta abordagem, o Pragmatismo pode ser considerado como uma relação geral entre mundo interno e mundo externo, sem que esta predicação de "interioridade" seja confinada ao universo meramente humano. "Significado", a propósito, à luz do pensamento de Peirce, não pode, como uma consequência de seu realismo, se restringir ao mundo da linguagem humana. Eis aí disponível a ciência da Semiótica para dar conta dos signos naturais e neles encontrar seu significado pragmático, isto é, evidenciar como tais signos afetam a conduta dos seres que habitam o universo em que vivemos.

De outro lado, fascina-me, conforme sugere a cosmologia de Peirce, a insólita ideia de que o início de nosso universo tenha se dado por um estado de coisas da natureza de um sentimento ou, valendo-se do vocabulário da Semiótica, da natureza de um qualissigno. Entendo, também, que um possível traço antropomórfico na filosofia de Peirce decorre de uma filosofia que se empenha em romper aquele estranhamento homem-Natureza mencionado anteriormente, além de estar convencido pelo próprio Peirce que "todas" as teorias que aceitamos como verdadeiras são, de algum modo, antropomórficas: dizemos de um mundo tal qual contido em nossa humana linguagem.

Menciono aqui alguns poucos pontos que temos trabalhado em nosso Centro de Estudos de Pragmatismo, inspirados pela filosofia de Peirce. De acordo com uma declaração de um *scholar* norte-americano ao participar de nosso 12º Encontro Internacional de Pragmatismo, há em nossa abordagem algo que somente uma sensibilidade latina poderia trazer à tona. Crendo imodestamente nesta hipótese, ela nos permitiria, não obstante a origem norte-americana

do pensamento de Peirce, valermo-nos dessa sensibilidade para investigar "o que possivelmente haveria de latino na filosofia peirciana". Minha primeira contribuição pessoal a essa linha de pesquisa encontra-se no ensaio *Reflections on a Poetic Ground in Peirce's Philosophy*[8], entre outras que se seguiram. Nesse ensaio, procuro mostrar como a obra de Peirce constitui um sistema de ideias cuja estrutura se fundaria em um sentimento poético de mundo, refletido na beleza do entretecimento lógico de suas teorias.

Creio que a *Peirce Latin-American Society* (PLS), que agora se inicia, poderá somar entre seus temas de estudo essa linha de pesquisa, para além de enfoques que soem se deter em detalhes hermenêuticos sem ter por pano de fundo a bela estrutura teórica que enforma toda a filosofia do autor.

Em nome de nosso Centro de Estudos de Pragmatismo no Brasil, reafirmo nossos votos de sucesso e trabalho profícuo à PLS, contando com nosso apoio e valendo-se da longa experiência que acumulamos por muitos longos anos de atuação acadêmica contínua.

[8] Trata-se de ensaio publicado originalmente em inglês (*Transactions of the Charles S. Peirce Society* Vol. 45, No. 3, p. 273–307, 2009) e com versão para o português em Ibri (2020a, volume I desta obra).

Seção A
Sobre Teoria dos Hábitos

II – A Formação de Hábitos e a Origem das Leis na *VII Conferência de Cambridge*, de Ch. S. Peirce[9]

A *VII Conferência de Cambridge*, com o título *Hábito*, proferida por Peirce em 1898, é, sem dúvida alguma, um rico ponto de partida para se discutir facetas interessantes do seu pensamento. Neste capítulo, busco destacar os elementos conceituais mais importantes da referida Conferência, com ênfase em elementos que podem ser arrolados mediante a remissão ao sistema filosófico do autor, que enuncia já nas primeiras páginas da Conferência o seu tema seminal, a saber, que "causação, enquanto distinta da ação da força conservativa, é um elemento real, fundamental e vital, tanto no mundo externo quanto no interno"[10]. De fato, a Conferência está estruturada para explicar e fundamentar o sentido mais agudo expresso por essa proposição, passando por exposições conceituais com apelo a ciências como a Física, a Matemática e as disciplinas da Filosofia, a exemplo da Fenomenologia e da Metafísica. O seu objetivo era explicar a origem das leis do universo por meio da tendência à formação de hábitos. Assim, abordarei, sinteticamente, os argumentos fundamentais usados pelo autor no texto e proporei, ao final, questões para reflexão que creio que dão continuidade especulativa ao conceito de hábito, tão relevante para os estudiosos da obra de Peirce.

---

[9] Este capítulo é uma versão integral do texto de minha autoria: *A Formação de Hábitos e a Origem das Leis na VII Conferência de Cambridge, de Ch. S. Peirce,* originalmente publicado em: *Veritas*, Porto Alegre, v. 60, n. 3, p. 619–630, 2015d.
[10] *RTL*, p. 220.

1 Uma Pergunta Fundamental

Na *VII Conferência de Cambridge*[11], Peirce formula uma pergunta fundamental, cuja resposta torna-se essencial ao que ele pretende expor como hipótese explicativa sobre a origem das leis da Natureza: "Haveria um método de raciocínio pelo qual poderíamos nos assegurar de que qualquer Lei que se possa descobrir pela observação da Natureza [...] nela representaria uma ação viva e real?"[12] Para os estudiosos da obra peirciana e, mais especialmente, para aqueles dotados de uma visão sistêmica de sua filosofia, da qual não poderia estar ausente a sua ontologia de maturidade, a resposta a essa pergunta seria claramente positiva. A Conferência desenha-se, em suas linhas gerais conceituais, na direção de mostrar por que tal resposta seria, então, positiva. Sem dúvida, a leitura do texto da conferência explicita o método lógico e pragmático empregado pelo autor, examinando sempre as consequências dos conceitos e das hipóteses com os quais trabalha esse problema geral[13]. Trata-se do método que, em outra ocasião, busquei evidenciar na concepção do edifício metafísico do autor[14].

2 Sobre a Lei da Conservação da Energia e as Ações Não Conservativas

Peirce vale-se das explicações propostas pelos físicos de sua época para os fenômenos irreversíveis, a saber, aquelas que fazem recurso à doutrina dos acasos aplicada a trilhões de moléculas. No entanto, o seu enfoque terá por eixo o realismo dos *continua*, tal qual adota na sua obra madura, e essa postura filosófica terá, por consequência, uma teoria da realidade que concebe

---

[11] PEIRCE, Charles S. *Reasoning and the Logic of Things*: The Cambridge Conferences / Lectures of 1898. Edited by Kenneth Ketner. Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press, 1992. (A partir daqui, citado *RLT*.)
[12] *RLT*, p. 219.
[13] *RLT*, p. 219.
[14] Cf. Ibri, 2015a, cap. 6.

as leis como fatos reais e não como meras fórmulas teóricas oriundas de abstração de fatos particulares, tal qual propugnam filosofias de cunho nominalista[15]. À luz dessa postura filosófica, Peirce afirma que as ações não-conservativas, que parecem violar a lei da conservação da energia, são marcadas por duas características: (a) elas agem em uma determinada direção e, assim, tendem, assintoticamente, a trazer à tona um estado último de coisas, característica que pode ser chamada de "teleológica" ou "finista" [*finious*]; (b) elas são *irreversíveis*[16].

A reflexão sobre esse tema prossegue considerando o modo de ser das ações não-conservativas, que, em conjunto com as leis conservativas, configuram uma evidência de que as Leis não devem ser tomadas como perfeitamente gerais, em seu estágio último de evolução, mas que elas envolvem, também, certas violações, por pequenas que sejam, associadas ao surgimento de elementos discretos no *continuum* da lei. Nessa linha de análise, Peirce afirma:

> Se determinado evento [um evento não-conservativo] pode ocorrer, então segue-se como uma consequência necessária que existe algo como um evento absolutamente aleatório.[17]

Segundo ele, somente o reconhecimento da interferência de um princípio real de *Acaso*, introduzindo elementos discretos à margem do *continuum* da Lei, pode explicar a irreversibilidade dos fenômenos. O Acaso, tomado como mera probabilidade, portanto, em uma concepção nominalista, falha, por essa razão, em explicar tal reversibilidade. Na verdade, para Peirce, os fenômenos não-conservativos são evidências reais da presença e não da ausência do Acaso real, pois "mesmo uma variação

---

[15] Cf. Ibri, 2015a, cap. 2 e também Mayorga, 2007, p. 5–37.
[16] *RLT*, p. 220.
[17] *RLT*, p. 223.

infinitesimal nas condições [do fenômeno] produzirá uma diferença finita no resultado [fático]"[18].

3 Realidade e Desvio nas Leis

No âmbito da temática da *VII Conferência*, nasce a questão se haveria ou não, objetivamente, desvios nas Leis. Tal questão pode apenas ser decidida, segundo Peirce, pela consideração de que "deve ter havido algum processo lógico na Natureza pelo qual as suas Leis tiveram origem"[19]. É conhecida a máxima lógica de Peirce que afirma que não podemos supor uma hipótese que "bloqueie o caminho da investigação"[20]; e tal seria o caso se simplesmente se afirmasse as Leis como fatos dados e inexplicáveis, presentes desde o início do cosmo, exatamente da maneira como atuam hoje. Tampouco se permitiriam adotar soluções criacionistas, sob pena de indevidamente sobrepor-se a Metafísica à Lógica, procedimento definitivamente banido pela filosofia de Kant[21]. Refletir, então, sobre a origem das Leis conduz, necessariamente, à suposição de um processo evolucionário do qual elas se constituíram. Cumpre-se, aqui, não mais que a vocação da filosofia de Peirce para se propor *genética*, a saber, de poder oferecer hipóteses lógicas para a gênese não apenas de aspectos da realidade, mas, também, de teorias sobre ela. Recordem-se as considerações sobre a origem das hipóteses, de como novas ideias surgem na direção de se encontrar teorias verdadeiras, desenhando o que se denomina lógica da descoberta ou lógica heurística, mais conhecidas como lógica da Abdução[22].

---

[18] *RLT*, p. 223.
[19] *RLT*, p. 223.
[20] *RLT*, p. 223. Cf. também *CP* 1.135.
[21] A primeira *Crítica* de Kant, a par de sua epistemologia negativa, exibe quase ubiquamente os erros da inversão de dependência entre Lógica e Metafísica (Cf. Kant, 1998).
[22] Cf. Ibri, 2020a, vol. I desta obra, cap. VII.

4 Tipos de Associações de Ideias

Na sequência da *Conferência VII*, um breve hiato na solução da questão sobre a origem das Leis possibilita refletir sobre os modos como se dão as associações de ideias. De acordo com Peirce[23], tais associações seriam de dois tipos:

1) haveria uma disposição natural da mente para o que poderia ser denominado "associações por semelhança". Tal tipo de associação de ideias pode ser chamado de uma "ideia geral". Uma ideia geral é a *marca* de um hábito; a repetição de tal ideia geral e a experiência da sua eficiência prática resulta na formação ou no fortalecimento do hábito que lhe corresponde e que, nesse sentido, se torna uma concepção.

2) por meio de um hábito adquirido pela mente, no sentido de que ideias similares são conjugadas na experiência até que elas se tornem associadas; esse tipo de associação de ideias equivale à "associação por contiguidade".

À luz desses modos de associação de ideias, Peirce especula sobre o que seria uma *ação mental*. Ele entende ser plausível supor que ações mentais operam por associação de ideias, havendo cinco características importantes a serem observadas no que se refere a tais ações, a saber:

i) uma ideia considerada em si mesma não retém temporalmente a sua vivacidade, tendendo a tornar-se gradativamente mais esmaecida, obscura[24].

ii) ideias associadas na consciência passam por alterações de vivacidade[25].

iii) a ação da sugestão associativa não ocorre instantaneamente, ou seja, tão logo duas ideias são associadas; apenas quando o Acaso atua como conexão acidental de duas ideias uma pode agir sobre a outra[26].

---

[23] *RLT*, p. 234.
[24] *RLT*, p. 236.
[25] *RLT*, p. 236.
[26] *RLT*, p. 236.

iv) a variação de vivacidade é acompanhada por outro evento que ocorre em conjunção, como experiência externa, embora haja dela um signo na consciência[27]. Em outros termos, a associação entre duas ideias se reforça pela ocorrência de tal experiência, de modo que uma ideia mais vívida se torna mais suscetível de trazer à tona ideias menos vívidas em outras ocasiões[28].

v) enquanto algumas ideias são revivescidas pela experiência, certas outras associações se enfraquecem pela ausência desse processo revivenciador[29].

Sob essas considerações, Peirce propõe a questão crucial: seriam as ações mentais ou psíquicas, tais como descritas anteriormente, conservativas ou não-conservativas? Como resposta, afirma ele ser evidente que não há reversibilidade nas ações mentais, exibindo elas duas características essenciais, ou seja, a de serem teleológicas e irreversíveis[30]. Vejamos o que tais características irão importar para a sequência temática dessa Conferência, passando antes pela questão genética cuja resposta será uma hipótese explicativa sobre a origem das leis da Natureza.

5 Sobre a Origem das Leis da Natureza

A nossa curiosidade científica é estimulada no mais alto grau pelas notáveis relações que descobrimos no interior das diferentes leis da Natureza. Essas relações clamam, no ver de Peirce, por uma explicação racional[31]. Para encontrar tal explicação, de acordo com os princípios estritos da Lógica, devem-se deduzir as leis fundamentais do universo físico como consequências necessárias de alguma hipótese[32]. Fosse, contudo, essa questão referida apenas à forma das leis, dever-se-ia

---

[27] *RLT*, p. 237.
[28] *RLT*, p. 237.
[29] *RLT*, p. 237.
[30] *RLT*, p. 237–238.
[31] *RLT*, p. 239.
[32] *RLT*, p. 239.

almejar tão somente uma explicação puramente formal, tal como a adotada por Hegel, por exemplo. Peirce, todavia, é enfático ao afirmar não ser suficiente uma mera explicação formal, uma vez as leis da Natureza envolverem e serem afetadas de constantes puramente empíricas[33]. Essa linha de argumentação que descarta a suficiência de uma dedução simplesmente teórica, acaba conduzindo a resposta à questão a uma hipótese de natureza ontológica, a saber, supondo um processo pelo qual as leis evolveram de um processo evolucionário[34].

É interessante observar que a constatação de que as constantes das leis não são, de fato, *constante*s, mas envolvem variações que denotam não terem atingido valores últimos, impede que se suponha a questão meramente de forma, caso em que se teria a esperança de buscar soluções formais mais complexas e que dessem conta da *forma real* atuante nos fenômenos. Exemplarmente, e tomando-se um caso formalmente simples, suponha-se uma variação linear entre duas grandezas físicas, tal como ocorre elementarmente entre calor fornecido a uma substância e as variações de temperatura então decorrentes. Sob o ponto de vista formal, é evidente que a idealidade de uma reta passa apenas por um conjunto de medições em torno dela, desde que ela seja resultado de ajuste estatístico, digamos, pelo método dos mínimos quadrados, por exemplo. A pretensão de se encontrar uma curva de um polinômio complexo de grau definido, que contivesse todos os pontos resultados das medições, seria a seu tempo frustrada. A reta ajustada evidenciaria ser a melhor solução, e a sua inclinação, dada pela constante empírica multiplicadora do calor fornecido, teria uma variação não dedutível de qualquer modelo teórico, generalizando-se essa conclusão para qualquer função polinomial de grau superior a um, como é o caso do exemplo linear que se adotou.

---

[33] *RLT*, p. 240.
[34] *RLT*, p. 240.

É também importante ressaltar que desvios não são *exceções* a uma regra exata, em uma espécie de expectativa determinista sobre os fenômenos. Constituem, de fato, a expressão ontológica do modo como a lei é aproximada às réplicas oriundas de observações e medições. Não obstante essas observações não constarem propriamente da Conferência em foco, parece ser elucidativo mencioná-las, no auxílio à compreensão do que afirmara Peirce a respeito das constantes das leis.

Retomando o argumento de Peirce, considere-se, então, que estando as leis da Natureza ainda em processo evolucionário, tendo por origem um estado de coisas no infinitamente distante passado no qual não havia leis, conclui-se que os eventos não são, mesmo agora, absolutamente regulados pela lei[35]. A natureza ontológica dos desvios das leis não pode ser reduzida a uma mera questão *epistemológica*, cujo fundamento estaria na consideração de que um aperfeiçoamento e aprofundamento dos métodos de investigação eliminariam aqueles desvios, reduzindo-os, portanto, a meros erros de observação. Essa linha de argumentação lastreia-se em uma espécie de esperança *determinista* que fenomenologicamente não tem qualquer suporte – basta perceber o grau de irregularidade e assimetria dos fatos naturais[36]. A adoção de um indeterminismo ontológico, com a admissão de um princípio real de Acaso, vem eliminar essa esperança e coaduna-se melhor com o que se observa na Natureza. Como consequência epistemológica dessa admissão de um princípio de aleatoriedade ativo nos fenômenos, tem-se a doutrina peirciana denominada Falibilismo, afirmando que todas as nossas teorias fáticas são falíveis[37] e que não se pode pretender graus últimos de certeza acerca de objetos que não se encontram estritamente sob leis

---

[35] *RLT*, p. 240.
[36] Cf., por exemplo, *CP* 6.60 e 7.189.
[37] Cf. Ibri, 2015a, cap. 3.

acabadas. As Leis, interagindo com o Acaso, dotam o mundo de uma ordem parcial, incompleta.

A argumentação a favor do Acaso tem um suporte além do imediatamente fenomenológico, onde a assimetria dos fatos coabita com a sua parcial simetria. A constatação de que os fenômenos naturais são irreversíveis presta-se a se constituir como apoio cabal a favor da admissão da hipótese de um princípio de aleatoriedade neles interveniente. De fato, parece ser simples visualizar que uma lei exata, regrando de modo estrito todas as réplicas sob ela, se constituiria em uma forma precisa pela qual o retorno a um ponto de origem do fenômeno seria possível, em uma espécie de *caminho de volta*. Todavia, a interação com o Acaso "abre" essa forma ideal criando muitos *caminhos sem volta*. Afora as tecnicidades do tema e da sua argumentação, a sua visualização fática poderia se dar mediante um fantástico quadro imaginário constituído por uma sequência temporalmente invertida, qual um filme passado de trás para diante, em que pudéssemos ver uma árvore, por exemplo, com toda a assimetria que constitui a sua copa, a forma de seu tronco e de suas raízes, que não pode, a propósito, ser fruto de Lei, retroagir ao estado de semente de onde se originou. Fosse a sua história um fluxo espaçotemporal pelos canais de uma forma perfeita, esse retorno deveria ser pensado como possível. A par da irreversibilidade, tem-se a não-conservação da energia.

6 Hábitos como Origem das Leis Físicas e Psíquicas

A partir da conclusão de que as leis da Natureza são o resultado da evolução, Peirce conjetura que tal evolução deva decorrer de acordo com algum princípio: "Esse princípio deve ser da natureza de uma Lei"[38]. E prossegue: "ele deve ser uma lei que pode evolver-se por si mesma"[39].

---

[38] *RLT*, p. 241.
[39] *RLT*, p. 241.

O problema se torna, então, o de descobrir se existe qualquer lei ou tendência que possuiria o poder de reforçar a si mesma, ou seja, uma tendência em direção à generalização, que se manifeste na Natureza a ponto de se fazer conhecida objetivamente. Onde se deve procurar por tal tendência? Certamente em nenhum lugar onde não haja nada de irregular, como a gravidade, por exemplo, mas sim onde a plasticidade e a evolução ainda estão em ação[40]. E Peirce arremata:

> A mais plástica de todas as coisas é a mente humana, após a qual estaria o mundo orgânico, o mundo do protoplasma. Segue-se que a tendência à generalização é a grande lei da mente, a lei da associação, a lei de aquisição de hábitos. [...] Por conseguinte, sou levado à hipótese de que as leis do universo têm sido formadas sob a tendência universal de todas as coisas à generalização, à aquisição de hábitos.[41]

Em verdade, esse argumento aproxima a mente humana da Natureza. Ambas partilham a tendência à generalização, à aquisição de hábitos, e essa conclusão é simplesmente *pragmática*, na medida em que se sustenta no modo como se conduzem. Às ações mentais irreversíveis e, portanto, não mecânicas em um sentido determinista, correspondem processos naturais que, por tendência à aquisição de hábitos, constituem as Leis que os enformam. Tais leis são regras de conduta cuja plasticidade no mundo orgânico faz com que certos hábitos sejam quebrados em face da atuação do Acaso. Permite-se, então, supor como plausível uma conaturalidade entre mente humana e Natureza que não deve ser estranha àqueles estudiosos da Metafísica de Peirce que constataram a universalidade das categorias do autor, a sua validade indiferenciadamente fenomenológica, epistemológica e ontológica.

---

[40] *RLT*, p. 241.
[41] *RLT*, p. 241.

7 Para Reflexão Futura

A *VII Conferência* das assim chamadas *Conferências de Cambridge de 1898*, denominada *Hábito*, traz muitos pontos conceituais para futura reflexão e desenvolvimento teórico, correlacionando-os às demais doutrinas de maturidade do autor. À guisa de conclusão, seguem-se algumas delas:

a) Os processos irreversíveis de todas as coisas, que são relativos à vida e ao crescimento, não podem ser explicados por leis mecânicas reversíveis e, assim, nenhuma lei absoluta seria operativa na Natureza. Esse é um caminho pelo qual, de modo original, Peirce introduz o conceito de Acaso como um princípio necessário que faz o universo ser ontologicamente indeterminado e, consequentemente, toda a ciência, de algum modo, falível[42].

b) A tendência universal de aquisição de hábitos instaura e sustenta uma tese anticartesiana, a saber, de que não há, de gênese, qualquer dualidade ontológica entre mente e matéria. Partilhar aquela tendência faz com que se possa afirmar uma conaturalidade entre mente e matéria, mediante uma análise pragmática que dá sentido a essa afirmação, a saber, baseada nas similaridades de conduta. É essa a linha mestra de pensamento que permite sustentar a doutrina peirciana do Idealismo Objetivo. Ela irá afirmar que essa natureza partilhada é eidética e não material — o materialismo levaria a um determinismo fisicalista[43], e a sua recusa conduz à adoção de um Idealismo Objetivo como teoria de fundo ontológico.

c) São formuláveis questões suficientemente provocativas, malgrado sem respostas no curto espaço deste capítulo, para o prosseguimento da reflexão ensejada pelo tema da *VII Conferência*: por que haveria essa tendência à aquisição de hábitos? Qual afinal seria

---

[42] Para uma perspectiva diferente acerca do Falibilismo do autor, cf. Margolis (2007, p. 229–249).

[43] Cf. Ibri, 2015a, caps. 3 e 4.

a sua função? Pode-se, ao menos, afirmar que tais questões têm resposta possível no interior do sistema teórico de Peirce e que a *VII Conferência* traz novos elementos que enriquecem a sua solução.

d) Evidenciam-se consequências decorrentes do Idealismo Objetivo tal qual aqui formulado, cuja exploração é também proibitiva no presente texto. A extensionalidade ontológica do conceito de mente do homem à Natureza impõe que se desenvolva uma filosofia não mais antropocêntrica. Um caráter universalmente mental, em todas as suas manifestações, deverá ser encontrado nos processos naturais. Não será mais surpreendente para os estudiosos dessa filosofia o espanto dos cientistas com a inteligência dos seres naturais em seus diversos reinos, nem tampouco a capacidade heurística de tais seres de dialogar semioticamente com o seu meio e, sempre que necessário, modificarem seus hábitos, como mostra abundantemente a História Natural e a Evolução[44]. Esses mesmos estudiosos entenderão melhor, talvez, os artistas, que ao longo da história reconheceram nas qualidades sensíveis, presentes no espetáculo da Natureza, um móbile de sentimentos, com base em que produziram a mais refinada arte[45]. Por fim, a quebra do dualismo mente-matéria rompe de vez um estranhamento de gênese entre homem e Natureza de há muito vigente em nossa cultura e, pode-se conjeturar, também responsável pela transformação radical do mundo natural e pela sua indiscriminada exploração. Poder-se-ia perguntar se filosofias antropocêntricas, muitas, não obstante, formuladoras de brilhantes *insights* e se posicionando como humanistas, não justificaram de modo oblíquo aquele estranhamento e a perigosa inviabilização do ambiente natural para a vida humana.

Uma filosofia teoricamente rica e heurística como a de Peirce permite repensar muitas questões mantendo-se um elemento comum em sua base: o

---

[44] Cf. cap. VI deste volume.
[45] Cf Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. II.

caráter evolucionário presente no eixo teórico de seu pensamento[46]. Com base nele, todos os seres do universo partilham uma mesma origem, e esse fato sustenta a construção de uma filosofia genética, tal como propôs Schelling[47], condicionando hipóteses explicativas que irão propor sistemas complexos de relações, plausíveis pelo comércio semiótico facultado pela conaturalidade ontológica de seus protagonistas.

---

[46] Para outras e também interessantes abordagens acerca deste ponto, cf. Hausman (1993) e Esposito (1980).
[47] Schelling, 1988, p. 30.

III – A Dupla Face dos Hábitos: Tempo e Não Tempo na Experiência Pragmática[48]

Sinto saudades do presente, que
não aproveitei de todo, lembrando
do passado e apostando no
futuro...

Clarice Lispector

1 A Natureza Heurística da Fenomenologia Peirciana

Após introduzir em 1903 a Fenomenologia[49] como primeira do *ranking* das ciências da filosofia, Peirce parece ter convidado o estudioso de sua obra a experimentar pragmaticamente todas as doutrinas que comporiam o seu sistema teórico. De fato, começando pelas categorias que são fundadas no interior da Fenomenologia, Peirce convida o leitor a testar a irredutibilidade e suficiência da tríade que as compõe[50]. O estudioso que por aí principia o estudo do autor é iniciado em uma prática pragmática, e é interessante observar isso. Pragmática porque a Fenomenologia, como ciência experiencial dos fenômenos, convoca, quem com ela se envolve, a observar sua própria conduta diante de uma faticidade que lhe é ubíqua. É essa relação entre conduta e experiência que precocemente a Fenomenologia anuncia de modo não obstante tácito, o âmago conceitual próprio ao Pragmatismo.

---

[48] Este capítulo é uma versão traduzida do texto minha autoria: *The Double Face of Habits: Time and Timeless in Pragmatic Experience*, originalmente publicado em: *Rivista di Storia della Filosofia*, v. 3, p. 455–474, 2017.
[49] *EP* 2, p. 145–159; *CP* 5.41–65.
[50] *CP* 5.82–92.

Exemplarmente, veja-se como na Fenomenologia se funda a segunda categoria. Com esse fim, Peirce convida o leitor a observar como na vida cotidiana estamos "conflitando com os fatos duros"[51]. O que seria isso? Qualquer pessoa poderá, por exemplo, reconhecer que em algum momento de sua vida um plano seu de ação não deu certo. O que seria esse "não dar certo"? Um plano de ação implica uma forma de se prever o curso futuro dos fatos, permitindo, com isso, desenhar qual conduta face a eles seria mais adequada, de modo a atingir determinado fim que se queira. Essa descrição do que seja um plano é bastante genérica e, por certo, se aplica a muitas situações experienciais, das mais complexas às mais triviais. Pode-se dizer que quando um plano não dá certo quer-se significar que os fatos tiveram uma trajetória ou se apresentaram à experiência em dissonância com o que estava previsto. Essa é uma experiência *vivida* e *muito frequente* de reação e sentido de independência dos fatos em relação a como os estávamos representando. Não é necessário mais que bom senso para que pragmaticamente tentemos mudar nosso plano[52] e ajustá-lo ao *objeto*, nomeação genuína atribuída àquilo em relação a que experienciamos *objeção*. Reação e independência de sua representação – esses são predicados que genuinamente definem um *segundo* em relação a um *primeiro*[53]. Tal primeiro, nesse caso, seria não mais que uma mente conjecturante, ou seja, que tenta adivinhar por onde temporalmente seguirá o estado de coisas que está sob algum *critério de relevância*. Esse estado hipotético da mente conjecturante envolve possibilidades de *aderência*[54] à

---

[51] *CP* 1.324.
[52] A capacidade de aprender e mudar a conduta configura-se como central no Pragmatismo de Peirce. Ver, a propósito, as reflexões de Nöth (2016).
[53] Ver também a arguta análise de Hausman (1993, cap. 3) sobre o papel da segunda categoria na Fenomenologia de Peirce.
[54] Chamo aqui de *aderência* a correspondência harmônica entre previsão teórica e curso dos fatos. Ver também Ibri (2020a, volume I desta obra, págs. 107, 231, 237) e, neste volume, nas notas 294 e 343.

faticidade futura. Ela terá, em sua saga cognitiva, de interpretar os signos que aquele critério de relevância seleciona para a percepção voltada à busca de significado. Um plano, em sua natureza hipotética, que não evidenciar aderência com os fatos será destituído de significado positivo, enquanto o contrário seguirá seu curso como guia de ação.

A totalidade das consequências práticas de um conceito, tal qual aparece no enunciado clássico do Pragmatismo de Peirce e que determina seu significado, requer um diálogo semiótico, um processo de semiose, de cognição sígnica, portanto, que se esforça para promover aderência entre teorias a respeito de fatos positivos com os próprios fatos, enquanto matéria de experiência fenomenológica[55]. É verdade que Peirce expõe seu conceito de experiência dentro de uma perspectiva semântica[56], a saber, como algo que proporciona o surgimento de *interpretantes* – signos potencialmente capazes de afetar a conduta. Uma mente cognitiva, submetida a um ambiente fenomênico, experiencia aquilo que poderá ser reflexionado e, assim, afetar sua inserção existencial ou, em outros termos, o modo como está disposta a agir. Não é difícil perceber que no exemplo sobre traçar um plano de ação, o "não dar certo" deve incorrer em alguma forma de interpretação que busque as razões do "erro". E é interessante também explorar essa experiência de "erro" como um bom exemplo de alteridade do objeto e que deveria levar[57] à gênese da postura realista de filosofia: nossas teorias não têm o poder de impor aderência com os fatos – eles frequentemente se mostram proverbialmente *outros* que não o que deles afirmamos.

---

[55] Veja-se a análise de Fabbrichesi (2008, p. 217) acerca da relação entre regra e ação no Pragmatismo de Peirce.
[56] Ver, exemplarmente, *CP* 1.335–342 e *EP* 2, p. 492–502.
[57] Digo "deveria" pois é frequente observar como muitas correntes filosóficas privilegiam ontologicamente a linguagem como guia de conduta, esquecendo-se de que ela só se legitima como tal quando ancorada na faticidade.

O estudioso da obra peirciana sabe que o realismo radical presente em sua versão madura é mais complexo do que apenas o reconhecimento do poder objetual dos fenômenos, malgrado a noção de realidade, para a qual Peirce também chama a atenção, sem dúvida tenha origem nela. Realidade, para Peirce, para além das evidentes reações tópicas dos fatos, envolve relações de ordem reais entre os fatos. Tais relações aparecem em suas réplicas, os fatos em sua determinação espaçotemporal. São eles, os fatos, a que temos acesso direto. Eles aparecem genuinamente como objetos quando *objetam*. O realismo implica em afirmar que *em muitos casos* eles estão sob relações gerais. Digo "muitos casos" porque tal fato reativo pode não se repetir. A ausência de redundância, sob condições fenomenológicas similares, é indicativa de ausência de uma relação geral que geraria tal caráter redundante. Toda nossa esperança de encontrar sucesso para nossos planos ou, em esferas cognitivamente mais complexas, para nossas teorias científicas, reside no aparecer de redundância. Exemplarmente, nenhum médico prescreve uma terapia sem essa esperança tácita, implicada em uma continuidade geral associada aos fatos. Fatos isolados, sem que se repitam em circunstâncias similares, não apontam para aquelas supostas relações gerais. Sobre eles, falarei mais adiante.

Já na história da filosofia se encontram discussões sobre as "uniformidades da Natureza"[58] que Peirce aponta como sendo versões de um nominalismo que não reconhece a possibilidade de que sejam instâncias ou réplicas de leis naturais[59]. Como bom realista, toda "uniformidade" é, para ele, sintoma ou índice de que há relações gerais reais que as produzem. Afinal, teorias não são modos de "salvar as aparências"

---

[58] Sobre Mill ver, por exemplo, *CP* 1.92, 2.633–635, 2.733–778 e 6.100–101 e *EP* 2, p. 67–74.
[59] Sobre a resposta de Peirce ao nominalismo a partir de sua Semiótica e ontologia realista, ver Parker (1994, p. 51–76).

como diziam os antigos escolásticos, mas representações, imperfeitas que sejam, dessas relações gerais que são inferíveis a partir daquilo a que temos acesso direto, suas réplicas. Ao fim e ao cabo, o realista irá defender que tais relações são o objeto próprio da cognição. Pensar qualquer recorte de mundo que se torna foco cognitivo humano é representar relações lógicas que produzem previsões com boa aderência ao curso futuro dos fatos. Essa aderência, para o realista, somente pode ser explicada mediante uma relação de correspondência entre as relações lógicas reais e representadas, por imperfeita ou aproximada, repito, que ela possa se constituir.

Não é outro, pode-se dizer, o papel de uma racionalidade que procura atenuar a reação bruta da realidade às nossas ações. A ela cabe representar o elemento reativo, como fato possível, em uma rede de relações lógicas que o torna pensável[60]. Tal representação, que corriqueiramente se denomina *conceito*, tem o poder sedutor de sugerir a si mesma como autogerativa, em uma mais comum via para o nominalismo. Mas a retenção exclusiva da instância geral no plano das teorias, negando-a à alteridade da realidade, não pode explicar por que o curso futuro dos fatos adere às previsões teóricas. É essa aderência que faz pressupor uma razoável homologia de formas lógicas entre teoria e realidade[61]. Essa suposta homologia certamente poderá sofrer correções futuras – todo nosso conhecimento é falível[62] –, mas pragmaticamente baliza nossas formas de ação.

Todas essas considerações preliminares já trazem em seu bojo, suponho, tudo o que oferece a Fenomenologia como primeira ciência da Filosofia, como

[60] Em *CP* 7.535, Peirce afirma: "[…] se os gerais têm um ser independente do pensamento, então tal ser consiste em ser objetos possíveis de pensamento por meio do qual particulares podem ser pensados."
[61] Sobre a íntima ligação entre teoria e realidade no interior do Pragmatismo de Peirce, ver Hookway (2002, p. 44–107).
[62] Ver, sobretudo, *CP* 1.141–175 e 2.192.

a classifica Peirce. A experiência de alteridade é ubíqua para todos os seres que se encontram insertos em um mundo fenomênico e, por esse seu caráter universal que independe do particular modo como se experiencia uma reação, funda-se a categoria que o autor denominou *Segundidade* [*Secondness*]. Tal experiência é a que faz nascer a necessidade de mediar nossas ações futuras. Parece lícito dizer, baseado no até agora exposto, que a segundidade, como um modo de ser dessa classe de experiência, torna-se a mais eficiente origem do desenvolvimento da racionalidade humana como faculdade capaz de arquitetar mediações[63]. Admitido isso, já se torna pensável, também, a terceira categoria, a *Terceiridade* [*Thirdness*]. Ela abriga essa operação de construção das mediações, também ubíqua fenomenologicamente e, por essa razão, merecedora de sua atribuição de um modo de ser universal da experiência. Seu caráter genuíno é extenso no tempo e deve ter poder preditivo, para que as ações de cada ser atinjam os fins desejados. Utilizo aqui o termo *genuíno* para designar o caráter necessariamente reflexionado das mediações tomadas nesse sentido – elas se esmeram em representar[64] com boa aderência o curso futuro do recorte de realidade que lhe é relevante. Nessa construção das mediações, encontra-se a esperança de tornar razoável a leitura futura do mundo, licitando, assim, que possamos fazer *escolhas*. Fossem os fatos futuros submissos a uma acidentalidade desconexa, a racionalidade não poderia, em absoluto, ser exercida em seu papel de tornar a experiência pensável e, por assim ser, projetiva no tempo. Um mundo

---

[63] Ver-se-á que o realismo radical de Peirce acaba generalizando o conceito de racionalidade como uma faculdade que está espraiada na Natureza (ver, por exemplo, *CP* 5.289, 1.216 e 7.364), entendendo-a como criadora de mediações que buscam ser bem-sucedidas em seu poder preditivo dos fatos que envolvem todos os seres que sobrevivem em um ambiente fenomênico. Do mesmo modo, a noção de pensamento, na filosofia de Peirce, aparece espraiada na Natureza, não consistindo, assim, em um fenômeno exclusivamente humano. Confira-se Dilworth (2010, p. 31).

[64] Em Ibri (2020a, volume I desta obra, cap. X), comento as relações entre mediação e representação.

de meros acidentes obrigaria todos os seres que nele habitam a serem jogadores, a *apostarem* no afã *de* adivinhar que decisões ocultas o Acaso tomaria. Que ele toma algumas e nos desconcerta não infrequentemente, também pode-se considerar ser uma experiência ubíqua. Aqui se encontra uma das portas por onde não raramente os *interpretantes emocionais* adentram. Deixo esse ponto para refletir mais adiante.

Retorno, assim, aos nossos planos. Necessitamos deles porque queremos fazer boas escolhas, a saber, aquelas cuja probabilidade de acerto supomos maximizadas, não obstante cientes da falibilidade e de certo grau de incerteza implicados em todo plano. A segundidade torna-se, então, representada e, ao ser assim assumida, perde seu poder reativo por se tornar réplica de estruturas lógicas pensáveis. Alteridade representada é, por conseguinte, mediação genuína. Mediação genuína é o que permite a inserção de uma racionalidade eficiente no tempo, a saber, em sua função preditiva como guia existencial ou, o que pode ser seu sinônimo, como guia de ação, na medida mesma em que pode pragmaticamente entender uma ontologia da ação como ontologia da existência dos seres em geral[65].

As mediações eficientes, e que assim se mantêm por serem bem-sucedidas, ou seja, por cumprirem seu papel de guias da ação futura minimizando a possibilidade de erros e desvios expressivos de aderência, tornar-se-ão hábitos de ação, constituindo *crenças*, tal como Peirce as define[66]. Em verdade, o autor define quatro tipos de crenças[67] que dependem do

---

[65] No cap. IX deste volume, busco mostrar como a filosofia de Peirce permite pensar uma ontologia da ação.

[66] Ver, acerca desse ponto, Ibri (2015a). Ver também, e por outro lado, o conceito complementar de *imperativo para as crenças não racionais* no interior do Pragmatismo peirciano, em Houser (2015, p. 273–290).

[67] Sobre os quatro tipos de crença propugnados por Peirce, ver *CP* 5.358–387; *EP* 1, p. 109–123; *W* 3, p. 242–257. Ver também a análise de Hausman (1993, p. 21–36) acerca da relação entre o conceito de crença e a lógica da investigação em Peirce.

grau de diálogo semiótico que cada uma delas estabelece com a alteridade.

Enquanto a segundidade e a terceiridade, suponho, são de fácil apreensão pelo estudioso da Fenomenologia, pela sua presença marcante na experiência de vida em que nos tornamos personagens que *existem* em meio a um oceano de eventos que nos convocam a agir racionalmente, sob autocontrole[68], a assim chamada *Primeiridade* [*Firstness*], a primeira categoria da experiência, já é de compreensão mais complexa. A razão mais aguda dessa dificuldade está no fato de ela exigir que se atente para aquilo que normalmente não nos chama atenção, a saber, fenômenos que justamente não alimentam conceitos por não exibirem redundância, regularidade, impedindo que se exerça nossa tendência a perceber predicados similares e, assim, generalizá-los. Como atores inseridos em um teatro de segundidade que devemos atenuar, valendo-nos de nossa faculdade cognitiva, chama-nos primordialmente a atenção nos fenômenos o que se presta à constituição e à retroalimentação de mediações. Queremos certamente manter hábitos que, uma vez confirmado seu sucesso preditivo, prossigam operando como eficientes guias de conduta. Sob eles, podemos agir sob um estado da mente que se poderia considerar de *baixa energia*, em contraposição à alta energia que o esforço cognitivo de objetos ainda não mediados requer de nós.

Construção de hábitos é uma operação cognitiva; ela deve investigar o comportamento do objeto e buscar representá-lo com boa aderência para que se estabeleçam mediações. O hábito em operação como guia de conduta, de sua vez, atua recognitivamente[69]. É importante, e suponho interessante perceber, essa distinção entre cognição e

[68] Ver, exemplarmente, *CP* 5.427, 5.433, 5.440, 5.533–534. A propósito do autocontrole e de seu papel crucial no processo de mudança de hábitos, consultar Calcaterra (2010, p. 17).
[69] Acerca do importante papel dos hábitos autocontrolados na formação da linguagem reinterpretativa, ver Pietarinen (2008, p. 251).

recognição. Constituem dois estágios semióticos que se podem considerar dialogantes com a experiência, em que um é afirmativo, na medida de sua construção de interpretantes lógicos, e o outro confirmativo, por se retroalimentar dos signos que prosseguem legitimando a operacionalidade das mediações[70].

Voltemos à primeiridade. Por que então sua compreensão seria mais complexa? O próprio Peirce reconhece essa dificuldade ao afirmar:

> [...] uniformidade é um fenômeno extremamente excepcional. Mas não prestamos atenção às relações irregulares, como se não tivessem interesse para nós[71]. [...] ninguém se surpreende com o fato de que as árvores em uma floresta não formam um padrão regular, ou busca qualquer explicação para tal fato. [...] a mera irregularidade, onde nenhuma regularidade definida é esperada, não cria surpresas nem excita qualquer curiosidade.[72]

De fato, os fenômenos irregulares não nos chamam a atenção porque não alimentam conceitos, cuja condição de possiblidade tem origem nas regularidades – são elas que permitem e legitimam generalizações. É interessante também perceber que as irregularidades não permitem fazer previsões e, por assim serem, não podem constituir mediações, hábitos como guias de ação[73], cuja essência lógica é atuarem como instâncias de antecipação da experiência.

No âmbito dessas considerações, convoque-se o importante conceito de continuidade de Peirce, que constitui a doutrina que denominou Sinequismo [*Synechism*]. Essa doutrina, nascida da teoria da

---

[70] Veja-se, a propósito, a análise da relação entre o conceito de hábito e experiência na filosofia de Peirce em Colapietro (2009, p. 353).
[71] *CP* 1.406; *EP* 1, p. 276; *W* 6, p. 206–207.
[72] *CP* 7.189.
[73] Acerca da noção de hábito como guia de ação na filosofia de Peirce, consultar Santaella (2004, p. 80). Para uma análise detalhada acerca do papel e relevância do conceito de hábito peirciano, ver Santaella (2016).

continuidade matemática, exibe seus nexos com a Fenomenologia, no universo da experiência, pois o foco das mediações é uma leitura contínua do curso futuro dos fatos, que, ao fim e ao cabo, insere-se dentro de uma continuidade temporal. Peirce, em uma passagem em que descreve a relação entre continuidade e regularidade, valendo-se da continuidade de uma linha geométrica, irá afirmar irregularidades como sendo descontinuidades:

> […] continuidade é apenas uma variação de regularidade, ou, se quisermos, a regularidade é apenas um caso especial de continuidade, como se verá abaixo, quando analisarmos a concepção de continuidade. Já está bastante claro que qualquer *continuum* que possamos pensar é perfeitamente regular em seu modo, na medida em que sua continuidade se estende. Sem dúvida, uma linha pode ser, digamos, um arco de um círculo até certo ponto, e além desse ponto pode ser uma reta. Então é, em um sentido, contínua e ininterrupta, enquanto, no outro sentido, não segue uma lei. Mas, na medida em que é contínua, em qualquer direção segue uma lei; ou seja, o mesmo se aplica a qualquer parte dela; enquanto no sentido em que é irregular, sua continuidade é rompida. Em suma, a ideia de continuidade é a ideia de homogeneidade, ou similitude, que é uma regularidade.[74]

Cabe agora refletir como a mente operaria em face da irregularidade, ou seja, diante daquilo que está justamente destituído de continuidade sígnica e, portanto, temporal. Já sabemos que as irregularidades não nos chamam a atenção; veja-se como Peirce reafirma essa ideia: "o grau em que a natureza parece nos apresentar uma regularidade geral depende do fato de as regularidades nela serem de interesse e importância para nós, enquanto as irregularidades não têm uso prático ou significância"[75].

---

[74] *CP* 7.535.
[75] *CP* 8.146.

Exemplarmente, é interessante pensar, malgrado suas possibilidades finitas, em um jogo de dados, onde a mente está diante de eventos irregulares, daquilo que não segue uma regra que permitisse antecipar o resultado de um lance futuro. Aqui há um evidente *interesse* na irregularidade, típica do jogo, e que, certamente, não poderia ser ingenuamente *cognitivo*. A imprevisibilidade nesse caso, conquanto limitada, é a Há pontos notáveis nessa passagem que valem ser comentados. O primeiro é que regularidades estão associadas a continuidades, enquanto uma singularidade, qualquer que seja, rompe o fluxo dessa continuidade. Essa singularidade é uma irregularidade que se destaca da regularidade afeita a um *continuum*. Como esse conceito se aplicaria à raiz fenomenológica do desenvolvimento de uma racionalidade preditiva, tal qual aqui está sendo exposta? Parece lícito afirmar que a atividade cognitiva está sempre contida no tempo[76]. A mente tomada por mediações está *continuamente* no fluxo do tempo, que em sua vez é um *continuum*[77]. A experiência passada, reflexionada na forma de repertório responsável por constituir critérios de relevância, procede à seleção dos signos que importa interpretar em uma experiência presente. Ora, nessa operação de interpretação do que se apresenta como *hic et nunc* à mente, à luz de um repertório passado, encontra-se já o aspecto preditivo dos juízos que dela resultam. Afinal, o instante presente anuncia, em um *continuum*, o fluxo inexorável dos instantes futuros. Esse é um cenário comum da mente cognitiva, ela está inserida na temporalidade de uma rede de relações gerais: "Continuidade nada é senão a perfeita generalidade de uma lei de relações"[78], razão do interesse meramente lúdico no jogo. Todavia, não se trata dessa natureza de interesse que iria se contrapor

---

[76] Acerca da consciência de processo no âmbito cognitivo, ver Innis (2013, p. 37).
[77] Examine-se, por exemplo, *CP* 6.182 para as considerações de Peirce sobre a continuidade entre consciência e tempo.
[78] *CP* 6.172.

ao desinteresse que frequentemente demonstramos face ao irregular fenomênico quando estamos concentrados nos *fatos de vida*, nos estados de escolha e ação. Tal contraposição seria possível em situações em que a mente pudesse, ou decidisse, abandonar sua função cognitiva ou recognitiva, voltada para alguma predição racional de eventos futuros. Seria lícito, então, dizer que o *continuum* temporal do pensamento que busca uma espécie de sintonia com o *continuum* temporal dos fatos, ambos constituídos por relações lógicas, como bem pressupõe o realismo de Peirce, obnubilaria um interesse meramente lúdico nos fenômenos? Essa é uma questão que mobiliza o eixo próprio deste capítulo.

1.1 A Face Exterior da Primeiridade

A primeira categoria de Peirce, tal qual fundada com base na Fenomenologia, aparece duplamente como fenômenos externos e internos à mente. Externos, estão associados às irregularidades fenomênicas que não nos chamam a atenção. Percebê-las, malgrado nosso imediato desinteresse em relação a elas, torna-se importante para que sejam consideradas no interior de um conceito peirciano de *realidade*, a partir daquilo que aparece à experiência. Enquanto a ideia de *existência* está associada à segunda categoria e o conceito de *lei natural* à terceira, Peirce atribui a irregularidade dos fenômenos a um princípio de Acaso. Acaso, Existência e Lei perfazem, assim, na ordem das categorias, a tríade que constitui ontologicamente os modos de ser da realidade. Veja-se que tal tríade nasce dos modos de ser da experiência, na Fenomenologia, portanto. É interessante ressaltar que encontrar esses três modos no universo da experiência requer uma *habilidade* proporcionada pela prática da ciência Matemática. Segundo Peirce, a Matemática adestra a mente em seu convívio com o mundo das formas, dos diagramas, das estruturas icônicas. O fazer matemático requer a mente em um estado sobretudo heurístico, que

exige as faculdades de contemplar, atentar para aspectos notáveis e generalizar[79]. É com essas três faculdades aplicadas ao mundo dos fenômenos que as três categorias da experiência podem ser descobertas.

Voltemos à primeira categoria. Ela então exibe esse modo de ser irregular dos fenômenos exteriores. Atentar para eles irá evidenciar que irregularidades não podem ser produzidas por uma regra lógica que as vincule no tempo. Tome-se como exemplo o formato da copa das árvores de uma floresta[80]: ele não mostra um padrão uniforme. Cada uma delas tem uma singularidade que lhes pertence e é única. Duns Scotus propôs para essa singularidade que tipifica cada indivíduo e lhe é única o termo *haecceitas*[81]. Não sendo produto do *continuum* espaçotemporal de uma lei, as singularidades devem estar associadas a um princípio de espontaneidade que cria qualidades múltiplas, diversidade, distantes de qualquer necessidade lógica. O Acaso é esse princípio que, sob o ponto de vista lógico, constitui um contínuo de possiblidades pelo seu lado interno, cujo lado externo, suas réplicas, fenomenologicamente se apresentam como irregularidades, ou descontinuidades. É interessante perceber que, tomado o conceito de Acaso como absoluto, ele seria potencialmente um contínuo de possibilidades ilimitadas de criar variedade infinita em um teatro de reações[82], produzindo réplicas sem relações entre si e, assim, desconectadas de um contínuo espaçotemporal.

---

[79] Cf. *CP* 5.42.
[80] Cf. *CP* 7.189 e *CP* 7.195.
[81] Scott, 1987, p. 166. A propósito, a meu ver, Peirce equivocadamente associa esse conceito escotista à segunda categoria, quando ele é tipicamente ligado à espontaneidade associada à primeiridade. Ver *CP* 1.405.
[82] Peirce, em *CP* 6.195, vale-se dessa expressão *teatro de reações* para designar o ambiente caracterizado pela segundidade, a saber, onde particulares se afirmam positivamente em face de outros que lhes são negatividades. Esse é um teatro típico do que na filosofia peirciana se denominou existência.

Ao contrário de um contínuo constituído por alguma regra que põe em relação as réplicas que produz, um Acaso absoluto agiria de modo totalmente contrário. Contudo, a realidade, composta pelas três categorias, abriga a atuação do Acaso em conjunto com as leis que ordenam, de modo aproximado que seja, os fatos de seu teatro de reações. Assim, como classe de fenômenos, a atuação conjunta de Acaso e Lei constitui um indeterminismo ontológico que torna legítimo o emprego de signos de natureza probabilística para os representar. Os fenômenos não estariam, portanto, submetidos a uma necessidade estrita que definiria um determinismo ontológico. Contudo, eles se apresentam sob leis que, não obstante de natureza probabilística, facultam-lhes serem pensados e conhecidos. Tais leis, assim concebidas, estariam associadas, sob o ponto de vista lógico, a uma *quase necessidade* em função da presença do Acaso nos fenômenos, compondo, deste modo, um quadro de indeterminação da realidade. O mundo real não é nem *nuvem* nem *relógio*, parodiando-se a metáfora de Popper[83] para caracterizar o indeterminismo ontológico.

Uma reflexão a que essas considerações conduzem teria foco no fato de que cada elemento de uma distribuição estatística, gaussiana por exemplo, teria sempre uma tripla face categorial: a que o caracteriza como participante da segundidade por ser um *existente*; a que o faz participar da terceira categoria por partilhar predicados com os outros indivíduos de sua classe; e, por fim, sua face de *haecceitas*, a saber, aquela que lhe é pertinente de modo singular e que o diferencia de todos os demais de sua classe. Não parece inócuo se valer, ilustrativamente, do exemplo dado por um conjunto de árvores, agora não mais de uma floresta natural. Visando agudizar esse exemplo, imaginemos uma fazenda de pés de laranja, planejadamente cultivadas. Suponhamo-las todas da mesma espécie,

[83] Cf. Popper, 1972.

organizadas geometricamente em linhas e colunas, nascidas sob o mesmo clima, do mesmo solo e com os mesmos cuidados do agricultor. Certamente elas apresentarão um elenco de semelhanças notáveis de qualidades como formatos, cores, perfumes, e de comportamento – tempo de crescimento, floração, frutificação, folhamento e desfolhamento, de acordo com estações do ano. Nenhuma dessas regularidades seriam, no entanto, exatamente simétricas no espaço e no tempo. Todavia, suas características poderiam ser objeto de tratamento estatístico e, certamente, curvas de distribuição paramétricas seriam possivelmente constituídas. Nascem dessas operações de taxonomia relações formais que permitem pensar tal fenômeno exemplar como *objeto lógico*. Esse procedimento de descoberta de formas é essencial para quaisquer ciências, aplicadas ou não. Sem tais formas, tais ciências seriam inviáveis. Linguagem alguma seria aplicável a um universo caótico em que a única *forma* possível fosse a da equiprobabilidade contínua, como, a propósito ilustraria, malgrado em uma escala finita e descontínua, a do jogo de dados. E quando aqui se afirma a impossibilidade da linguagem, quer-se significar que as operações de nomeação, juízos e inferências se tornariam inviáveis – no vocabulário da Semiótica, a formação de *remas, dicisignos* e *argumentos* não seria factível.

Assim, poder-se-ia afirmar que nossos juízos se ancoram nas semelhanças entre os indivíduos – muito propriamente, deve-se dizer. As escolas nominalistas concordariam com essa afirmação prontamente, complementando que a mente abstrai as qualidades das coisas e as generaliza formando nomes de espécies de predicados. Novamente, o realismo peirciano se contraporia a essa redução exclusiva da origem dos signos gerais ao pensamento e à linguagem. Ele afirmaria a origem ontológica da generalidade como uma boa hipótese explicativa do potencial poder

preditivo das teorias, que em muitos casos exibem excelente aderência com o curso dos fatos. Uma homologia entre as formas gerais do signo e do objeto, aproximada e falível que seja, fundando um realismo tal qual é o peirciano, é a melhor hipótese justificativa do sucesso de corretamente se antecipar o curso futuro dos fenômenos. Essa homologia, com certeza, não poderia ser contingente, a saber, quase imediatamente rompível com a continuidade do fluxo fático. Somente a continuidade da aderência, indicativa dessa homologia, teria o poder de estabelecer hábitos fundados em interpretantes lógicos, isto é, destinados a serem guias eficientes de conduta.

1.2 A Face Interior da Primeiridade

Vimos como a assimetria e irregularidade dos objetos reais são consideradas por Peirce como pertinentes à categoria da primeiridade. Poder-se-ia afirmar ser essa a face exterior da categoria. Há, contudo, uma sua face *interior* que é dada pelos fenômenos que ele denomina *qualidades de sentimento* [*quality of feelings*]. Elas aparecem fenomenologicamente em infinita multiplicidade, como as cores, os odores, os sons etc., enfim como qualissignos [*qualisigns*] que tomam uma consciência e a constituem[84]. O que importa aqui é marcar conceitualmente que essas experiências são, conforme já afirmado, fenomenicamente de natureza interior. O que o realismo de Peirce irá propor é que essa experiência não é um mero produto dos sentidos, a saber, que a fariam deles nascer, mas que tais qualidades de sentimento se correspondem com qualidades que estão nos fenômenos, e que constituem contínuos reais de qualidades. Mas o que seriam esses contínuos?

Um dos aspectos mais originais da obra peirciana e, também, um dos mais polêmicos, é sua Cosmogênese, que especula sobre a origem ontológica

---

[84] Cf. *CP* 1.306–311.

das categorias e as faz surgirem na sequência da primeiridade para a terceiridade, passando pela segunda categoria. Nessa parte de sua Metafísica, ter-se-ia uma genética das formas: a terceiridade abrigaria as relações lógicas originadas das não formas da primeiridade, que, de sua vez, aparecem pelo seu lado externo em um teatro de reações próprio da segundidade. No vocabulário do Sinequismo, os contínuos de relações, de formas, originar-se-iam dos contínuos de qualidades que, sob o ponto de vista modalmente lógico, seriam contínuos de possibilidades.

Na filosofia de Peirce, não seria difícil responder à questão: *por que há um mundo de existências?* em face dos muitos sentidos que se podem atribuir ao fato de as formas lógicas ou, se assim as podemos chamar, inteligentes, afeitas à terceiridade, se originarem de um teatro de reações onde a indeterminação do possível, da primeiridade, determina-se como existência, pertinente à segundidade.

Pode-se afirmar que são extraíveis extraordinárias consequências dessa *filosofia genética*, emprestando de Schelling tal expressão. Em verdade, seria mais legítimo dizer, ao invés de *consequências*, que tal filosofia se harmoniza com uma Fenomenologia que, na sua aparência simples, revela-se poderosamente heurística pelas questões que faz suscitar. Esse uso preferencial da ideia de harmonia se presta melhor a referir-se à filosofia peirciana como um sistema de doutrinas que não se vale de *fundamentos* como premissas de gênese, ou seja, ela não constitui um sistema fundacionista.

Retornando à face interior da primeiridade, ela corresponde, portanto, às qualidades de sentimento, enquanto pelo lado externo essa categoria se caracteriza por, algo de sua natureza, a saber, *diversidade*. Evidentemente, todo suposto contínuo de possibilidades somente pode aparecer em um teatro de existência como singularidades, fragmentos que ostensivamente evidenciam espontaneidade pela sua assimetria e irregularidade. Ora, não parece natural

que o que não tem regra que condicione seu modo de ser assim apareça como fenômeno?

Uma consequência do que até aqui se expôs sobre as categorias, e que já se pode afirmar, seria a relação delas com o *continuum* do tempo. Parece lícito dizer que o tempo como um *continuum* está associado somente à terceira categoria. A experiência de segundidade é aquela de reação dos fatos contra uma consciência e, por assim ser, é imediata, na sua *bruta força* que compele a mente, na linha do que se vinha argumentando, a buscar mediações que insiram esse caráter reativo em uma relação lógica com outros de uma possível classe fenomênica. Esse procedimento é tipicamente cognitivo e, consequentemente, temporal. Não há observação de classe de relações senão no tempo, torna-se essencial frisar. Aqui se desenha, aliás, um dos equívocos do nominalismo, pode-se dizer. Instâncias gerais não podem ser apontadas como um fato pertinente à segundidade. Toda terceiridade, por seu caráter geral, somente é cognitivamente acessível por inferência, portanto.

Interessante é também perceber que a primeira categoria, na medida de sua realidade constituída por contínuos de possibilidades, também é, por esse viés, de natureza geral[85]. Não se tem acesso direto a continuidades, seja de relações lógicas, seja de qualidades. Lei e Acaso são supostas realidades cognoscíveis somente por inferência. Esse é o cerne do realismo sinequista que, vale registrar, na filosofia precoce de Peirce teve origem na querela escolástica dos universais[86].

Reduzir a realidade à mera segundidade, a um mero mundo de particulares, como fazem as filosofias nominalistas, não permite, por um lado, responder como os fatos aparecem ordenados, regulares, permitindo, assim, serem pensados. De outro lado, ficaria sem resposta, ainda sob o pressuposto

---

[85] Cf. *CP* 4.172 e *CP* 6.185.
[86] Cf. *CP* 8.7–38; *EP* 1, p. 83–105.

nominalista, indagar qual a razão de aparecer uma classe de fatos que denotam irregularidade e assimetria. Assim, por deixarem tais questões sem solução plausível, pois elas requerem hipóteses de gênese real, acabam exibindo uma face dogmática desenhada pelo silêncio epistêmico ou pela incognoscibilidade[87]. Dogmatismo, por conseguinte, não é um termo aplicável apenas a construções metafísicas sem lastro na experiência, mas também a posturas filosóficas que se negam a considerar questões de gênese em nome de um *desinflacionismo* teórico que, em verdade, parece revelar, apenas, sua própria anorexia conceitual.

Retome-se a relação do tempo com as categorias. Que a terceiridade se relaciona com o contínuo do tempo, não parece restar dúvidas. Também, pela sua própria natureza, a segundidade não apresenta relações temporais – entendam-se as reações na sua imediatidade. Quando o tempo se insere na faticidade da segundidade, então ela se apresenta regular, tornando-se, desse modo, réplica dos contínuos da quase necessidade da lei. Segundidade regular indica possível terceiridade.

Torna-se, é preciso reconhecer, mais complexa a consideração do tempo na primeira categoria. Veja-se que os fatos irregulares podem apresentar semelhanças de classe de predicados que os inserem em funções probabilísticas, ou seja, em intervalos paramétricos que permitem serem pensados como formas com graus de indeterminação. Entretanto, resta nesses fatos sua *haecceitas*, aquilo que em cada um é marca única, *primeira*, o que, a propósito, justifica o nome da categoria. A *haecceitas* é, pode-se dizer, descontinuidade e, como tal, não está em relação temporal, que é sempre exclusiva das semelhanças ou regularidades. Do mesmo modo, uma consciência que *sente* e apenas o faz, digamos, tomada por qualidades de sentimento que, em verdade, formam uma unidade imediata, estaria exclusivamente sob a primeira

[87] Cf. *CP* 1.135: "Não bloqueie o caminho da investigação!"

categoria. Nesse tipo de consciência que apenas sente, também está ausente o tempo. É uma consciência *imediata*, uma vez que um *continuum* de qualidades não encerra em si quaisquer regras que atuem como mediações. Essa constitui o que pode ser denominado experiência *interior* de primeiridade.

Então, os lados externo e interno da primeira categoria são, por sua natureza própria, alheios ao tempo. Sobre esse *parentesco* entre os lados interno e externo da primeiridade, muito se poderia ainda considerar. Contudo, o eixo conceitual dessa relação interno–externo se dá pela ausência do tempo: o singular da *haecceitas* em cada particular, sem vínculos entre si, e o *continuum* sem regras dos qualissignos. Não à toa Peirce enuncia:

> Onde quer que a espontaneidade do acaso seja encontrada, lá existe sentimento na mesma proporção. De fato, acaso nada é senão o aspecto externo daquilo que internamente em si mesmo é sentimento.[88]

Aqui trato o sentimento e o ato de sentir como uma experiência exclusiva, própria da primeiridade e alheia às outras duas categorias. Todavia, vale lembrar que as categorias são inclusivas da terceira para a primeira, a saber, que a terceiridade implica a segundidade e a primeiridade; que a segundidade implica a primeiridade; e que a primeiridade implica apenas a si mesma. Assim, há um conteúdo de segundidade na terceira categoria: não faria sentido um universo de leis que não dispusesse de um teatro de reações onde elas possam ser. De sua vez, também, em nada se estranha dizer que a primeiridade se insere na terceira categoria. Afinal, afirmou-se ser o tecido lógico dessa categoria a quase necessidade, e esse *quase* se deve ao conteúdo de espontaneidade que as instâncias sob a lei exibem como fenômenos, fazendo com que sejam eles de natureza probabilística. No plano da linguagem, é simples reconhecer o conteúdo de sentimento que as

[88] *CP* 6.265; *EP* 1, p. 348; *W* 8, p. 180–181.

palavras carreiam. O embate entre o lógico e o emocional, em verdade entre o mediato e o imediato, encontra-se bem representado nas nossas linguagens naturais.

Toda reação fática, por seu turno, traz algo que lhe é peculiar, sua qualidade de sentimento. Os fatos reais são proverbialmente duros[89], e essa dureza traz consigo uma miríade de interpretantes emocionais possíveis. Somente esse ponto já faz lembrar a complexa saga dos homens para compreenderem mormente a si mesmos: o difícil conflito entre o que tem forma lógica e o que absolutamente não tem – os sentimentos, que em sua imediatidade subvertem um desenho desejado, muitas vezes irrealizável, de conduta futura. Permita-se dizer, apenas de forma marginal: que ciência difícil a psicanálise!

É tempo, penso eu, de nos encaminharmos para o tema central deste capítulo, tendo por suporte as considerações que até aqui foram feitas.

2 Sobre *Chronos* e *Kairós*

Inicio essa parte do capítulo com uma observação que suponho importante. Não parece haver na filosofia de Peirce uma distinção entre a natureza de duas temporalidades que, sem dúvida, comungam uma relação em muitos pontos, mas que podem ser distinguidas com respeito a alguns deles.

O realismo peirciano reconhece a alteridade da terceiridade ontológica, cujas réplicas apontam para uma quase necessidade lógica real. Acompanha o *continuum* das leis naturais o *continuum* do tempo, em que este é condição de possiblidade daquele. Esse tempo flui independentemente de qualquer representação que dele se faça – poder-se-ia resgatar o termo grego *Chronos* para designá-lo. Sua realidade é dada pela sua alteridade em relação a qualquer mente que queira representá-lo.

---

[89] Cf. *CP* 1.419.

Novamente, convoque-se a Fenomenologia para atestar que a experiência humana é testemunha cabal dessa alteridade. O futuro possível flui com seu próprio ritmo cósmico para o passado irrevogável, deixando neste sua marca de existência. Os signos que o *Chronos* legitima como boas representações somente assim o são por lhe darem a última palavra sobre si mesmo.

A par desse *Chronos*, é permissível pensar em uma temporalidade interior à mente humana, para além de uma dimensão meramente psicológica. Ela seria supostamente universal, na medida em que se lastreia nas conexões que fazemos, conscientemente ou não, entre memória, reflexão presentificada e planos de ação futura. Conquanto infiel à origem histórica que possa ser, recolhendo apenas a nuança de subjetividade que o termo traz em suas menções na tradição, designar esse tempo interior de *Kairós*[90] trará benefícios de vocabulário para sua distinção com respeito a *Chronos*.

Significando *momento*, *oportunidade* em que cada mente deva atentar para signos de natureza metafísica, em uma espécie de diálogo íntimo, pessoal, com alguma vontade deificada, *Kairós,* empregado aqui de modo analógico em nosso contexto teórico, malgrado desvestido de seu caráter originariamente místico, definiria o momento ou oportunidade em que uma mente decidiria *agir*, o que na ontologia realista significaria decidir *existir*[91], quando se tem um fim que se quer no interior de um teatro governado pelo *Chronos*. Ele assim se desenharia na consciência pela inserção do elo contínuo da memória, uma vez já reflexionada em conceitos, na leitura dos signos presentes a essa consciência, visando algum fim futuro. Aqui suponho poder afirmar que haveria, nesse caso, uma universalidade do processo judicativo da mente,

---

[90] *Kairós*, na antiguidade grega, como dito acima, tem significados metafísicos associados a momento, oportunidade, momento oportuno e, assim, denota uma face subjetiva. Kinneavy e Eskin (2000, p. 43) dizem em síntese que "*Kairós* envolve tempo qualitativo, enquanto *Chronos* descreve tempo quantitativo".

[91] Cf. cap. XII deste volume.

intencionalmente preditiva, evidentemente afeita à sua idiossincrasia, ligada à volição de cada sujeito e a cada nuança específica de experiência que faz transformar pragmaticamente pensamento em ação.

Pode-se dizer que nem sempre o momento oportuno, evidenciado pelos interpretantes lógicos, se efetiva em uma inserção existencial – os interpretantes emocionais que mobilizam também a vontade, essencial para iniciar-se a ação, podem predominar e vedar o agir, deixando o momento e a oportunidade passarem. Em lugar da vontade obscura de uma divindade, uma racionalidade que se anuncia com boa aderência possível com os fatos futuros convidaria ao agir fático, introduzindo-se no teatro da existência com alta probabilidade de ser bem-sucedida em seus objetivos.

Utilizo *Kairó*s, então, como esse *tempo interno* que é o liame definidor do momento oportuno em que cada ser deveria agir racionalmente, e cujo fluxo na consciência se daria de modo universal, não obstante com intensidade individual, idiossincrática. Não há dúvidas de que há mentes mais ágeis nas operações de raciocínio inferencial, embora muitos casos irão evidenciar que tal agilidade não implica necessariamente qualidade e profundidade judicativas. Essa é uma questão que, sob o viés do Pragmatismo, se poderia resolver: como esses juízos apareceriam pelo seu lado exterior, e que grau de sucesso alcançariam ao colimar fins, ostentando sua efetiva aderência com o fluxo dos fatos.

Um dos pontos mais instigantes da Metafísica peirciana é justamente referente ao Tempo. Segundo Peirce, o tempo é dotado de continuidade, mas, como todo *continuum*, ele não é perfeito – deve haver nele algum aspecto *descontínuo*. A negação do predicado de perfeição ao contínuo do tempo é coerente com o indeterminismo ontológico da filosofia peirciana – nenhuma lei é acabada e final e o Tempo seria, assim, da natureza da lei, apropriadamente sob a terceira categoria.

De fato, como se viu, o Acaso atua na existência desviando os fatos de uma uniformidade perfeita. Não parece difícil, então, supor que, para que o Acaso assim o faça, ele deva entrar na temporalidade da lei por algum ponto em que haja alguma descontinuidade, uma vez que os eventos que ele produz não decorrem do passado nem, sequer, vinculam-se logicamente com o futuro. Assim, esse desvinculamento do passado em relação ao futuro, criando um elemento *discreto* no contínuo do tempo, deve situar-se no *presente*: ele seria a porta de entrada do Acaso na existência, nela deixando sua marca.

Peirce, a propósito desse ponto, discorre sobre a descontinuidade do *Chronos* no presente, justificando assim a possibilidade da participação do Acaso nos fatos, nos quais deixa uma inscrição permanente:

> Quando perguntamos por que o acaso produz efeitos permanentes, a resposta natural que escapa dos nossos lábios é que se deve à independência de diferentes instantes do tempo. Havendo uma mudança, não há razão especial para jamais ser desfeita. Se um homem ganhou um napoleão em uma mesa de jogo, a probabilidade de perdê-lo não é maior do que perdê-lo logo de início. Mas, mal nos escapa a observação sobre a independência dos instantes do tempo, somos chocados por ela [...] E embora possa ser dito que continuidade consiste de uma união de coisas diferentes que se mantêm diferentes, de modo que são de alguma forma dependentes umas das outras e, mesmo assim, de alguma forma independentes, isto, contudo, só se aplica a partes finitas do *continuum*, e não aos elementos finais ou mesmo às partes infinitesimais. No entanto, é sem dúvida verdade que a permanência de efeitos fortuitos se deve à independência dos instantes do tempo. Mas, como resolver este enigma? A solução reside nisto: *o tempo possui um ponto de descontinuidade no presente.* Esta

> descontinuidade aparece sob uma forma nas ações conservativas, onde o instante exato difere absolutamente de todos os outros instantes, enquanto aqueles outros só diferem em grau; e a mesma descontinuidade aparece sob outra forma em todas as ações não conservativas, onde *o passado é rompido do futuro, tal qual em nossa consciência.* [92]

Essa passagem sem dúvida enseja muitas questões que não podem ser aqui tratadas. Não obstante, vou me ater ao ponto que vinha considerando, a saber, da descontinuidade do tempo *Chronos* no presente. Note-se, porém, que Peirce afirma também a ruptura do tempo, de modo similar, em nossa consciência. Confirma-se uma espécie de simetria entre tempo externo e interno, *Chronos* e *Kairós* em nosso vocabulário, com respeito a um hiato no instante presente. Mas o que seria essa ruptura do tempo na consciência? Como isso poderia acontecer?

3 A Dupla Face dos Hábitos

Vem-se construindo a ideia de hábito como uma regra de conduta bem-sucedida em seu papel mediador em relação aos fatos duros da segundidade. Evidentemente, essa ideia se refere apenas àqueles hábitos que são semioticamente dialogantes com a experiência, a saber, que mantêm uma viva disposição para serem alterados ou, mesmo, abandonados pela mente quando se evidencia sua flagrante ineficiência como guias de conduta[93]. Deixou-se à margem dessa consideração os tipos de hábitos que se cristalizam, mantendo-se como tais, malgrado perderem aderência

---

[92] *CP* 6.86, grifos meus.

[93] Acerca da relação da Semiótica particularmente com o conceito de símbolo e mudança de hábito em Peirce, ver Nöth (2010, p. 85–86).

com o curso dos fatos[94]. A mente que assim procede deixa de *aprender*, tomando-se aqui *aprendizagem* no sentido pragmático do termo, ou seja, como a capacidade de mudar de conduta quando a experiência assim o demandar. Fatos duros são, ao fim e ao cabo, aquilo que promove aprendizagem, proporcionando a aquisição de novos hábitos:

> Não creio que o hábito possa, por si mesmo, gerar desenvolvimento. É a catástrofe, o acidente, a reação que conduz o hábito a uma condição ativa e cria um hábito de mudança de hábitos. Aprender é adquirir um hábito. O que faz os homens aprenderem? Não meramente a cena a que estão acostumados, e sim as perpétuas novas experiências que os lançam em um hábito de abandonar velhas ideias e formar novas.[95]

Essa, pode-se dizer, é a face lógica dos hábitos. Constituem generalizações feitas pela mente a partir da experiência redundante, a qual os autoriza a se instalarem como regra de ação teleologicamente direcionada[96]. Parece ser isso legítimo tanto para situações cognitivas corriqueiras de vida comum quanto para contextos cognitivos mais complexos, como o são aqueles das ciências positivas, fáticas. Essa equivalência seria válida, vale repetir, apenas para hábitos que permanecem na medida em que são mediações preditivas com teor de aderência satisfatório em relação aos fatos que representam.

Tente-se agora caracterizar o que seria uma das *faces* dos hábitos, tais como descritos, atendo-nos ao modo como efetivamente atuam. Pode-se dizer que eles contêm em si *critérios de relevância* que selecionam,

---

[94] Uma vez mais, cite-se *o ensaio The Fixation of Belief* de Peirce, onde hábitos estão associados a crenças que se instalam dogmaticamente. Ver, a propósito, Ibri (2020a, volume I desta obra, caps. X e XI).
[95] *NEM* IV, p. 142.
[96] Ver a análise de Pietarinen (2005, p. 357–372) acerca da relação entre a Lógica e a cultivação deliberada de bons hábitos de conduta.

da multiplicidade de signos que constituem a experiência, aqueles que ele, hábito, está preparado para interpretar. Mediante o hábito, a mente gradua sua capacidade perceptiva diante da miríade de signos em que está inserida. O sucesso preditivo do hábito, em sua função de condução da mente a seus fins, retroalimenta e reforça sua própria estrutura lógica. Essa é sua face positiva, importante para que a mente trabalhe em baixa energia, factível por bem representar a alteridade e romper assim sua potencial *força bruta*.

Evidente é também que todo hábito opera no tempo, sincronizando *Chrono*s e *Kairós* – ele se esteia no fluxo dos signos da memória reflexionada, conceitual, para a leitura do que se apresenta rotineiramente no fluir cronológico. A mente inserida na temporalidade percebe apenas o que lhe é regular como experiência – em verdade, hábito é uma estrutura lógica fundada nas regularidades, na redundância fática.

Poder-se-ia dizer, à luz do que assina o realismo de Peirce, que somente o que está sob a quase necessidade da lei recebe nomes designativos de conceitos e proporciona juízos lógicos. A linguagem que descreve o mundo da experiência sob o olhar lógico dos hábitos estaria, assim, definitivamente comprometida com o *continuum* da lei e, consequentemente, com o *continuum* do *Chronos*.

Desenhemos, agora, o que poderia ser chamado de *face negativa* dos hábitos. Fundados em critérios de relevância, eles fazem a percepção desdenhar o que não importa ser interpretado, a saber, aquilo que não teria possivelmente qualquer influência sobre a conduta direcionada para um fim determinado.

Volte-se, deste ponto, à afirmação anterior sobre os fatos que não chamam a atenção da mente. Aqueles que pela sua irregularidade e assimetria não constituem conceitos, e, deve-se dizer, por essa razão, não recebem *nomes*. Os conceitos alimentam-se das leis, enquanto as

coisas sem nome[97], certamente mais frequentes, são produtos do Acaso em sua atuação mais ostensiva, isto é, na produção de *haecceitas*.

Percorremos os mesmos caminhos diários com nossos hábitos lendo os signos que confirmam sua correção como guia. Em tais percursos, há uma miríade de signos, fatos que não percebemos, não obstante eles saturem nossos sentidos, permanecendo, malgrado isso, sem significado possível para nós. Para vê-los, teríamos que abdicar de fins práticos que nos inserem cotidianamente em uma temporalidade comprometida e dependente do *Chronos*. Para percebê-los, deveríamos buscar um hiato no *Kairós*, pelo qual pudesse aparecer o que é produzido no hiato do *Chronos*. Uma outra face do mundo se desenharia, aquela que não se presta a alimentar estruturas lógicas, mas que clama para ser dita por outras formas de linguagem, recusando-se a ser confinada a uma inefabilidade a que a linguagem lastreada em conceitos a condenaria. Que formas seriam essas? Haveriam de ser aquelas que subvertem a ordem imposta pela lógica correspondencial da aderência, a que é tão vital para as mediações que diluem, nas representações verdadeiras, a alteridade da realidade, permitindo-nos adivinhar o que nos espera no futuro.

Um imenso resíduo de mundo que não cabe nas redes conceituais que moldam nossa percepção, sempre inserida no *Chronos*, aguarda por sua representação e significado. Peirce nos dá um caminho, ao dizer que onde há assimetria e irregularidade há sentimento na mesma medida – ambos partilham sua natureza sem continuidades de forma e de tempo. Esse seria, somos quase compelidos a reconhecer, o espaço semiótico da Arte. Ela é que poderia dar voz, sob diversas formas, ao aparentemente inefável e atuar como mediação de outra natureza, distinta da que os hábitos nos proporcionam. É a essa diferente mediação, concebida na interioridade

---

[97] Sobre "as coisas sem nome" na filosofia de Peirce, ver Ibri (2020a, volume I desta obra, cap. IV).

dos artistas, dos poetas, que caberia, então, dar conta de qualissignos que envolvem nossos interpretantes emocionais. De maneira explícita, Peirce reafirma a ideia de que a percepção dos artistas se volta principalmente para o que não chama a atenção de mentes interessadas apenas em fatos regulares:

> Na realidade, a grande característica da natureza reside em sua diversidade. Para cada uniformidade conhecida, não haveria dificuldade alguma em apontar milhares de não uniformidades; porém as diversidades, geralmente, têm pouca utilidade para nós, e *atraem principalmente a atenção de poetas*, enquanto as uniformidades são o próprio suporte da vida. Consequentemente, quanto mais intenso e amplo forem nossos desejos, maior será a impressão geral de uniformidade produzida em nós pela contemplação da natureza pelo modo como ela nos interessa.[98]

Da contemplação repousante e desinteressada do mundo, aquela apta a ver a sua abundante *haecceitas*, ao trágico da perda do que é mais amado, pouco se oferece como tarefa à linguagem conceitual. Silenciosamente ela deveria se afastar e dar lugar ao que é simplesmente *primeiro*, seja na forma interior do *continuum* dos sentimentos, seja na forma da infinita diversidade exterior que parece celebrar sua genética liberdade. À luz dessas considerações, parece lícito afirmar que nas mais originais formas de arte é que se poderiam encontrar os múltiplos sentidos do que ambas as formas, interior e exterior, estão a dizer[99].

Aquilo que se mostrou desimportante logicamente ensaiaria, assim, possivelmente deter, em essência, o cerne ontologicamente poético capaz de desvelar valores aptos a dar um sentido maior que aquele que se sugere,

[98] *CP* 6.100, grifos meus.
[99] Sobre a polissemia intrínseca às obras de arte, verificar Ibri (2020a, volume I desta obra, cap. III).

frequentemente, como recompensa frugal e passageira ao nosso papel de personagens em permanente confronto temporal com a alteridade.

Deixar aqui a questão sobre que valores seriam esses que a Arte poderia nos trazer enseja a continuidade dessa reflexão, na boa esteira da natureza essencialmente convidativa ao futuro constituída pela essência própria do Sinequismo peirciano.

IV – Formação de Hábitos e Auto-Organização: Uma Abordagem Peirciana[100]

Este capítulo objetiva uma conexão conceitual entre a formação de hábitos e auto-organização, com base na filosofia de Peirce, especificamente abordando sua ontologia genética. Por *genética* significo um conjunto de hipóteses destinadas a explicar a origem de todos os fenômenos, e por ontologia um conjunto de hipóteses sobre a realidade de tais fenômenos. Uma abordagem peirciana deste tema convoca primariamente uma consideração do sistema de doutrinas entrelaçadas do autor, que recusa todo núcleo antropocêntrico de concepção de uma filosofia. Ao invés de tal núcleo, ele propõe uma abordagem holística, que não apenas rompe com todo dualismo genético, mas que também semioticamente estende as propriedades da mente humana a todo fenômeno natural. Com esse fundamento básico, será factível pensar os fenômenos de formação dos hábitos em todo ser cósmico, e auto-organização como a construção de mediações para guiarem com sucesso ações direcionadas a fins deliberados, conectando ambos sob uma hipótese monística de uma tendência genética da mente.

De outro lado, Peirce considerou três tipos de indução, denominadas por ele como *Rudimentar*,

---

[100] Este capítulo é uma versão traduzida do texto de minha autoria: *Habit Formation and Self-Organization: A Peircean Approach*, originalmente publicado em: PEREIRA JR., Alfredo; PICKERING, William A.; GUDWIN, Ricardo R. (Org.). *Systems, Self-Organization and Information*: An Interdisciplinary Perspective. New York: Routledge, 2019a. v. 1, p. 192–204.

Qualitativa e *Quantitativa*, em que este último está relacionado a casos de experiências estreitamente focadas na investigação científica. Entretanto, parece que muitos casos fenomenológicos paralelos à investigação científica deveriam ser também considerados, a saber, aqueles que são baseados na formação de hábitos, tomando a noção de hábito como uma regra de conduta formada por generalização ou, em linhas gerais, por indução. Com este foco, proponho refletir sobre o conjunto de interpretantes semióticos proposto por Peirce, com a finalidade de explorar suas faces habituais, uma vez que eles não são simplesmente signos teóricos *hermenêuticos* mas, sob um prisma pragmático, deveriam ser tomados como diretamente conectados com o modo que uma mente interpretadora está apta ou tende a agir. Deste modo, a investigação científica, que redunda em crenças científicas, é principalmente ligada aos interpretantes lógicos, cuja finalidade é prover hábitos de interpretação de fenômenos específicos sob alguma correlata estrutura teórica tomada como verdadeira. Não obstante, existem outros cinco tipos de interpretantes a ser considerados como hábitos de ação. Interpretantes emocionais, por exemplo, são ligados a hábitos de sentimento, indutivamente formados de modo similar, que podem predominar em algumas situações experienciais de vida, distantes do campo experimental das ciências. Eles essencialmente nutrem aqueles outros tipos de fixação de crença, a saber, autoridade, *a priori* e tenacidade[101]. Com tal linha de análise, busco mostrar que a indução é a mais generalizada operação da mente, muitas vezes fora do expectro de tipos de indução propostos por Peirce, malgrado tentando ser mais fiel a seus muito amplos conceitos filosóficos do que ele próprio intencionou ser.

---

[101] Conforme ensaio de Peirce específico sobre o tema, objeto de análise no item que se segue.

1 Sobre os Interpretantes Lógico e Emocional

Meu foco neste capítulo veio de uma reflexão sobre o clássico *The Fixation of Belief*[102], de Peirce. Sendo as crenças hábitos de ação resultantes de generalização indutiva, cabe perguntar que tipos de indução se aplicariam a cada uma das quatro classes de fixação das crenças, a saber, científica, por autoridade, *a priori* e tenacidade. Pode-se antever que a fixação de crenças científica advém do processo denominado de investigação [*inquiry*] por Peirce, ou seja, em consequência da tríade Hipótese, Dedução e Indução. Nesse caso, a validação da crença é dada pela verossimilhança da hipótese, de onde consequências observáveis experimentalmente o foram por indução. Esse tipo de indução que legitima um argumento científico e estabelece um hábito de interpretação dos fenômenos que lhe são pertinentes é chamado por Peirce de indução estatística [*statistical induction*]:

> A indução estatística […] atribui um valor definido a uma quantidade. Ele projeta uma amostra de uma classe, encontra uma expressão numérica para um caráter pré-designado dessa amostra e estende essa avaliação, sob qualificação adequada, para toda a classe, com o auxílio da doutrina das probabilidades.[103]

A indução estatística tem, de fato, modelos matemáticos bem definidos da teoria das probabilidades que permitem estimar parâmetros médios e de dispersão da distribuição generalizada de resultados possíveis, como são, exemplarmente, as funções gaussianas. Assim, as proposições de natureza probabilística têm em conta, em geral, a par de estimativa de parâmetros básicos como média e desvio padrão, avaliação do erro provável associado a todas as suas demais avaliações paramétricas e de resultados.

---

[102] *CP* 5.358–387; *EP* 1, p. 109–123; *W* 3, p. 242–257.
[103] *CP* 7.120.

Cabe realçar que na epistemologia peirciana modelos probabilísticos aplicáveis a objetos fenomenológicos são signos que incorporam graus de incerteza decorrentes da admissão da realidade do Acaso. Este princípio, mesclado com o da Lei, produz eventos que definem o indeterminismo ontológico típico da face realista de filosofia de Peirce[104].

Crenças científicas se nutrem de um permanente e necessário diálogo semiótico das teorias com a experiência, na forma de verificação constante da aderência entre as previsões teóricas de resultados com os resultados efetivamente obtidos em uma definida classe de observações experimentais. Novas hipóteses irão surgir sempre que aquela aderência for rompida, não contingentemente, mas significativamente, ou seja, de maneira temporalmente redundante, denunciando a inadequação do modelo teórico em face de novos dados ou de nova amplitude experimental. As crenças científicas não podem abrir mão da aderência entre previsões teóricas e resultados experimentais. É essa aderência que ancora a constituição do que Peirce denomina de *comunidade de investigação*, uma vez que tal comunidade experiencia a alteridade intrínseca dos fatos reais que são investigados, para além da idiossincrasia de possíveis interesses particulares dos pesquisadores envolvidos. Circulam os signos e seus significados gerais no interior dessa comunidade de um modo conducente ao reconhecimento coletivo da validade das teorias em foco. Uma rede semiótica que sustenta a comunidade estará, sempre, em última análise, lastreada nos fatos observados por ela.

Peirce também define uma segunda classe de indução, denominada por ele de *qualitativa*. Antes dela, e para compreendê-la melhor, mencione-se a *indução rudimentar* [*crude induction*]. Ela produz sempre proposições universais, totalmente includentes ou excludentes, baseadas na suposição de que situações e

---

104 Para mais detalhes, ver Ibri, 2015a, cap. 3.

fatos do passado irão se repetir sem exceções no futuro. Vejamos o que Peirce diz nessa passagem a respeito dela:

> O primeiro e mais fraco tipo de raciocínio indutivo é aquele que vai de uma presunção de que a experiência futura com respeito ao assunto em questão não estará totalmente em desacordo com a totalidade das experiências passadas.[105]

> Eu chamo isso de indução rudimentar. É a única indução que conclui uma proposição logicamente universal.[106]

Por indução qualitativa [*qualitative induction*], Peirce conceitua uma forma lógica que se situa entre a estatística, que é utilizada em investigação científica, e a indução rudimentar. A validação de uma hipótese por indução qualitativa não se dá por contagem estatística de casos, cujo método define uma probabilidade que define parâmetros associados a graus de certeza das proposições. Ela se configura pelo exame da experiência sob certas qualidades de casos similares disponíveis no repertório do investigador. Há, aqui, parece-me, uma possível associação com juízos perceptivos baseados em hábitos, como ocorrem em diagnósticos médicos, por exemplo. Vejamos uma passagem sobre esse tipo de indução:

> [o que] chamarei de ***Indução Qualitativa***, é de utilidade mais geral do que todas as demais, situando-se de modo intermediário entre elas, tanto em relação à segurança quanto ao valor científico de suas conclusões. Em ambos esses aspectos, ela é bem separada de cada um dos outros tipos. Consiste naquelas induções que não são nem encontradas na experiência de um todo, tal como é a indução rudimentar, nem sobre uma coleção de instâncias numeráveis de valores igualmente evidentes, mas sobre um fluxo de experiência no

---

[105] *CP* 2.756.
[106] *CP* 6.473.

> qual a relativa evidência de valores de diferentes partes dela tem de ser estimada de acordo com o nosso sentido das impressões que elas causam sobre nós.[107]

O caráter falível das proposições científicas parece parcialmente se manter na indução qualitativa. Esse é o traço que ela partilha com a indução estatística. Contudo, como ela se baseia em certas impressões que a experiência mobiliza no investigador, ela comunga esse aspecto com a indução rudimentar. A ausência de exemplos no texto peirciano acaba por tornar sua ideia sobre esse tipo de indução de algum modo vaga, impelindo o estudioso a conjecturar sobre como ela seria na prática. Parece-me plausível supor, conforme notado anteriormente, que ela esteja associada e juízos perceptuais habituais.

Volto novamente minha atenção para a indução rudimentar. Ela parece de especial interesse quando associada a três dos quatro tipos de crenças enumerados por Peirce no seu *The Fixation of Belief*[108]. Menciono apenas três dos quatro tipos por eximir a crença científica da prática de indução rudimentar que, segundo Peirce, é sempre conducente a proposições universais. Proposições científicas, à luz do indeterminismo ontológico e do falibilismo epistemológico da filosofia peirciana, devem incorporar margens de erro e desvios em relação a parâmetros de alta frequência.

Assim, minha principal hipótese é de que as crenças remanescentes, a saber, por autoridade, *a priori* e tenacidade, estejam de algum modo associadas a induções rudimentares e, decorrentemente, são producentes de proposições universais.

À luz do vocabulário da Semiótica[109] importa, para os fins deste capítulo, lidar com os interpretantes

---

[107] *CP* 2.759, grifo do original.
[108] *CP* 5.358–387; *EP* 1, p. 109–123; *W* 3, p. 242–257.
[109] Para uma consideração da Semiótica de Peirce, ver *PW*.

lógicos e emocionais, na medida em que os podemos considerar como mais agudamente distintos em natureza, tanto quanto à sua relação com o tempo, quanto em seus papéis como mediações. Ambos esses interpretantes, pode-se dizer, estão relacionados a interpretantes energéticos, uma vez que podem incorrer em alguma forma de ação, malgrado com fins distintos. Contudo, apenas os interpretantes lógicos se associam aos dinâmicos e finais, pois são frequentemente relacionados à continuidade temporal e podem ser racionalmente preditivos e teleológicos. Os interpretantes emocionais, quando apenas qualissignos, são continuidades sem forma lógica e, assim, constituem possibilidades genuínas sob primeiridade pura. Associados a alguma forma fática e, portanto, sob uma experiência de segundidade, eles podem predominar, obnubilando aquela essencial alteridade categorial passível de gerar um estado de dúvida que, como se sabe na filosofia de Peirce, é potencialmente instauradora de uma nova investigação. É também factível pensar que os interpretantes emocionais podem, em face de algum estado dubitativo e na medida em que predominem nos juízos, levar a conclusões universais sem um diálogo semiótico com a conduta temporal do objeto. Ambos os casos são considerados no que se segue.

2 A Fenomenologia dos Qualissignos e dos Sinsignos

Fenomenologicamente podemos ter experiências puras sob as duas categorias que não envolvem tempo objetivo, a saber, primeiridade e segundidade[110]. A experiência pura de primeiridade consuma-se na forma da livre contemplação das qualidades de um objeto, seja ele natural ou não[111]. Uma bela e serena paisagem ou uma bela obra de arte, ou mesmo uma envolvente peça musical podem proporcionar uma experiência de

[110] Para mais detalhes, ver Ibri, 2015a, cap. 1.
[111] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, caps. II e III.

unidade de consciência definida por uma qualidade de sentimento dotada da continuidade característica da primeira categoria, a saber, de pura possibilidade. Não há, na concepção dessa experiência, noção de finitude ou de autoconsciência decorrentes de uma separação, típica da segundidade, entre a mente que sente e o objeto do sentimento. Schopenhauer[112] chama isso de experiência estética, caracterizada por um *perder-se no objeto contemplado*, a ponto de esquecer-se de si mesmo. Unidade ou totalidade, ou mesmo continuidade, é o que essa experiência contém como predicado. Peirce, nesta passagem em que reflete sobre o bem estético, afirma:

> À luz da doutrina das categorias, devo dizer que um objeto, para ser esteticamente bom, deve ter uma infinidade de partes tão relacionadas entre si de tal modo que possa conferir uma qualidade imediata simples positiva à sua totalidade; e o que quer que, nessa medida, assim o faça, é esteticamente bom, não importa qual seja a qualidade particular dessa totalidade. Se essa qualidade nos causa náusea, nos assusta ou, por algum outro modo, nos perturba a ponto de nos tirar do clima do prazer estético, do humor de simplesmente contemplar a personificação da qualidade – como, por exemplo, os Alpes afetavam o povo dos velhos tempos, quando o estado da civilização era tal que uma impressão de grande poder era inseparavelmente associada à apreensão e ao terror vividos – então, malgrado tudo isso, o objeto permanece esteticamente bom, embora as pessoas em nossa condição estejam incapacitadas para uma **calma contemplação estética dele**. [113]

Essa totalidade ou unidade da qualidade de sentimentos, que é na verdade um *continuum* de qualidades, pode ser considerada puro qualissigno. Signos dessa natureza não contêm forma lógica e, assim, não têm características teleológicas que lhes

---

[112] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, caps. II e III.
[113] *CP* 5.132, grifos meus.

dariam um comprometimento com o tempo objetivo, que podemos chamar aqui de *Chronos*[114]. Esse comprometimento com o tempo, impondo que os signos possam ser pensados, é típico dos signos de terceiridade, ou legissignos [*legisigns*].

Mantendo como característica essencial sua unidade, seu *todo* integrado de qualidades em um *continuum*, os qualissignos não se associam a quaisquer valores que os possam designar como bons ou maus:

> Estou seriamente inclinado a duvidar que haja qualquer distinção entre o bem e o mal estético puro. Minha opinião seria de que haveria inúmeras variedades de qualidades estéticas, mas nenhum grau puro de excelência estética.[115]

Vale dizer que, associado ao que pode ser considerado o tema mais complexo no interior das Ciências Normativas de Peirce, o *bem estético* não poderia, então, estar lastreado apenas na natureza dos qualissignos, o que leva a pensar que ele deva conter, a par de sua qualidade de sentimento intrínseca, alguma forma lógica que o faculte ser pensável como fim em si mesmo.

Contudo, não é esse meu foco aqui. Apenas passamos pelas Ciências Normativas para conceituar os qualissignos como contínuos de qualidades, portanto, de possibilidades fenomenologicamente experienciáveis e sem forma lógica.

Como tais, eles constituem, também, um dos fundamentos da cosmologia de Peirce, no interior de sua ontologia realista. Lembremos que as formas lógicas do universo, seus hábitos, suas leis, sua terceiridade real, têm origem em contínuos de qualidades, constituintes da face interior da primeira categoria[116]. Essa é a hipótese mais ricamente heurística, a meu ver, da filosofia de Peirce – a

---

[114] Cf. cap. XII deste volume.
[115] *CP* 5.132.
[116] Para detalhes da cosmologia de Peirce, ver Ibri, 2015a, cap. 5.

que tem implicações, por exemplo, no caráter sintético da Abdução, passando originariamente pela unidade do juízo perceptivo, em que esse seria um misto de qualissigno e legissigno. A forma lógica e a unidade de sentimento associam-se nos processos de descoberta e invenção.

De outro lado, uma combinatória entre qualissignos e legissignos forma as obras-primas em arte. À luz dessa heurística peirciana, perceber a forma nova em ciência e em arte, seja como descoberta ou criação no estágio ainda abdutivo, dá-se por um sentimento de unidade que anuncia uma forma nova. Essa Fenomenologia da descoberta, suponho aqui, parece ter inspirado a cosmogênese das categorias de Peirce – da generalidade das possibilidades à generalidade das formas lógicas. As leis da Natureza surgem por uma tendência à generalização, a principal *lei da mente.*

> Mas, se as leis da natureza são resultados da evolução, essa evolução deve proceder de acordo com algum princípio; e esse princípio será, em si mesmo, da natureza de uma lei. Porém, ele deve ser uma lei que pode evoluir ou se desenvolver por si mesma [...] Evidentemente ela deve ser uma tendência à generalização – uma tendência generalizadora [...] Contudo, a tendência generalizadora é a grande lei da mente, a lei de associação, a lei de aquisição de hábitos [...] Assim, sou levado à hipótese de que as leis do universo têm sido formadas sob uma tendência universal de todas as coisas à generalização e à aquisição de hábitos. [117]

Leis são hábitos de conduta constituídos por formas lógicas contínuas no tempo. Trata-se, nessa Abdução de Peirce, do resultado evolutivo da terceiridade a partir da primeiridade, passando pelo teatro de reações da segundidade. Já há aqui, nesse vetor da evolução segundo Peirce, um direcionamento

---

[117] *CP* 7.515; passagem, a propósito, citada também no capítulo VI desta obra, no trecho referenciado na nota 238.

para as formas lógicas da terceiridade, onde coabitam a primeira categoria como *continuum* de possibilidades e a segunda categoria como modo de ser dos existentes representados nas relações de lei.

A cosmologia de Peirce evidencia, com sua configuração conjectural bastante harmônica com o todo do sistema de doutrinas de sua filosofia, que o processo lógico da indução científica se realiza na realidade. Aliás, não é outro um dos argumentos que sustenta o Idealismo Objetivo de Peirce – *mente* constitui a natureza mesma de todo o universo, pois a tendência à generalização como sua principal lei é o eixo motriz da evolução[118].

Legissignos contêm qualissignos na sua atuação nos sinsignos [*sinsigns*][119]. Eles perfazem a interatividade das três categorias. Qualidades e formas lógicas operam em conjunto na terceira categoria. Os legissignos constituem *continua* de ambas.

Poder-se-ia dizer que os interpretantes lógicos são sempre associados a interpretantes emocionais e essa síntese de ambos constitui a unidade pensável do tempo na forma dos esquemas de Kant, válida, pode-se afirmar, na forma dos diagramas, tais como os concebe Peirce. Juízos perceptivos são os bons exemplos dessa síntese do tempo que proporciona os *insights* abdutivos[120]. A conjunção de interpretantes lógicos e emocionais nos diagramas judicativos opera no desenvolvimento do que pode ser denominado *sensibilidade*, em contraste com *emocionalidade* pura, como tratarei adiante.

Juízos conjecturais não devem resultar em sentenças universais. Há, pode-se dizer, um abismo ontológico entre falsificacionismo de estilo popperiano e falibilismo peirciano. Enquanto o primeiro busca exceções a juízos universais

---

[118] Para detalhes sobre o Idealismo Objetivo de Peirce, ver Ibri (2015a, cap. 4 e cap. VI deste volume).

[119] Sinsignos trazem, de sua vez, as qualidades singulares que potencialmente poderão estar em um signo indicial.

[120] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. VI e VII.

capazes de invalidá-los, o segundo considera desvios que são parte própria de leis probabilísticas, expressas em distribuições de probabilidades que abrigam uma infinidade de resultados possíveis com variáveis graus de incerteza. A natureza própria dos juízos conjecturais é investigativa e, assim, comprometida, de gênese, com seu permanente caráter observacional da alteridade de seus objetos. Eles estabelecem um diálogo semiótico com a experiência para se constituírem como representações genuínas e razoavelmente verossimilhantes. Veja-se agora essas consequências para as formas de crenças que não são científicas.

3 Interpretantes Emocionais e a Indução Rudimentar

Entende-se a partir da filosofia realista de Peirce que mediações[121] são formas lógicas que representam a conduta geral dos objetos representados, cuja função é tornar razoável a coabitação dos individuais que estão de algum modo em relação. Entende-se aqui por coabitação formas de relação que combinam fins comuns dotados de continuidade, eliminando relações binárias que estancam em si mesmas. Essa é, em linhas gerais, o que promove a terceira categoria de Peirce, a terceiridade, que contendo a segundidade, espraia as relações binárias em ternárias e sistêmicas. Mediações devem ter forma lógica semioticamente dialogante, compromissadas com um necessário falibilismo epistemológico, de modo a incorporar mudanças de conduta, quebra de hábitos e diversidade fenomenológica que descredenciam proposições finais universais de natureza dogmática. Cumprir esses quesitos impõe a distinção permanente entre objeto imediato e objeto dinâmico, no reconhecimento da alteridade que deve balizar a forma dos possíveis *dizeres* sobre ela[122].

Linguagem destinada à construção de mediações, quando sem âncora nos objetos reais, corre sempre o risco

[121] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. X.
[122] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. IX.

de se perder no arbítrio judicativo, em que ficção e realidade não se distinguem mais. *Poder*, nesse caso, sói ser termo cultuado em seu sentido *substantivo*, sobrepondo-se à sua possível significação como *verbo*, o qual é facultado pela circulação de signos que visam a decifração conjunta e potencialmente comunitária do curso futuro da experiência. Para muito além da mera prática das ciências, a crença científica significa uma disposição para aprender[123] no sentido pragmático. Tal disposição pressupõe manter a aptidão de influenciar de modo distinto a conduta, sempre que a experiência assim o demandar.

As três remanescentes formas de crença (autoridade, *a priori*, e tenacidade), tais como propostas por Peirce, têm em comum, em maior ou menor grau, o que chamei em outro ensaio, de crepúsculo da realidade[124], ou seja, um gradual ocultamento dos objetos dinâmicos que balizariam os juízos sobre ela. Peirce menciona[125], como exemplo de crença por autoridade, a atuação de um Estado de algum modo tirânico, impondo seus valores e ideologia aos seus cidadãos. Esse é um típico caso em que *verdade*, em seu sentido correspondencial com um estado de coisas real, é arbitrariamente imposta pelo discurso em seu papel de exercer *poder substantivo*. A linguagem, nessa instância, serve apenas à segundidade pelo exercício da força, reduzindo-se à uma mera terceiridade degenerada.

A crença *a priori*, como disposição para crer naquilo em que se está inclinado a fazê-lo, também está vedada a um diálogo com a experiência, fazendo a linguagem reduzir-se a mera retórica que busca justificar a validade da crença. Quando Kant limitou a cientificidade dos discursos àqueles que se situavam no âmbito da experiência possível, não mais fez que manter o necessário diálogo com a alteridade dos fenômenos. Ele claramente distinguiu teorias cognitivas de dogmáticas – essas se

---

[123] *CP* 1.43 e 5.582.
[124] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. XI.
[125] *CP* 5.379–382; *EP* 1, p. 117–119; *W* 3, p. 250–252

referiam a algum tipo de mundo exterior ao qual todo acesso fenomenológico estaria vedado. Poder-se-ia dizer, então, que o ocultamento gradativo da realidade nas formas de crenças faz crescer em proporção similar o dogmatismo que as tipifica.

As crenças *a priori* abrangem uma amplitude considerável de tipos, com interseções com as crenças por autoridade. Mas um exemplo ilustrativo é constituído pelas crenças religiosas que, não obstante não sejam dialogantes com a experiência, instituem comunidades diversas em torno de interpretações distintas dos textos ditos sagrados. Partilham quase todas um sentido moral da existência, consolando os espíritos diante da angústia da finitude e prometendo a correção transcendente das injustiças terrenas.

A mais aguda ocultação da realidade, poder-se-ia dizer, dá-se nas crenças por tenacidade. Tenaz é a mente individual ou mesmo coletiva que mantém sua opinião inabalada por cerrar totalmente o acesso a experiências que, por força de sua alteridade, poderiam provocar quebra dos hábitos de conduta. Aqui, novamente, a linguagem tem a inglória tarefa de justificar o que possivelmente não tem espelhamento no mundo, uma vez que, por tenacidade, os objetos imediatos se alheiam totalmente dos objetos dinâmicos.

Permito-me adotar aqui o termo *sensibilidade* como uma faculdade que operaria por percepção mediadora, não obstante seu caráter quase imediato, decorrente da junção harmônica dos interpretantes emocionais e lógicos. Distingo tal faculdade da que pode ser chamada de *emocionalidade*, a qual operaria judicativamente por simples aparente similaridade fática, apartada de formas lógicas que têm extensão temporal, a saber, que mantêm sua função preditiva dos fenômenos futuros.

Parece interessante identificar naquelas três formas de crenças, com seus respectivos graus de dogmatismo, um distanciamento entre os interpretantes

lógicos e emocionais, rompendo o trabalho conjunto de ambos. Nesse trabalho, os interpretantes lógicos conferem direcionamento racional aos juízos, enquanto os emocionais dão a unidade da qualidade de sentimento que acompanha a boa forma lógica. O exercício continuado desse trabalho conjunto suponho adestrar o que aqui sugeri nomear de *sensibilidade*.

Emocionalidade, de sua vez, realça sobremaneira os interpretantes emocionais, sobrelevando-os aos interpretantes lógicos e confinando esses aos exercícios retóricos de linguagem. Apartados dos interpretantes lógicos, os emocionais, pela sua imediatidade e unidade, identificam nos fatos apenas similaridades de qualidades de sentimento e tendem a construir juízos por simples indução rudimentar, incidentes, como designou Peirce, em proposições universais.

Essa seria uma hipótese explicativa, parece-me, para as diversas formas de terceiridade degenerada, uma vez que os juízos se solidificam em formas de indução emocional que operam por mera analogia de qualidades de sentimento associadas à segundidade dos fatos. A imediatidade dos juízos constituídos por interpretação emocional não se ancora na conduta temporal dos objetos, mas apenas naquilo que sua aparência imediata suscita ser similar às qualidades imediatas de casos anteriores.

Evidentemente, juízos oriundos de interpretantes emocionais sem conexão com interpretantes lógicos não podem ser conjecturais, nem tampouco incorporar em si algum caráter falível. Encerrados em sua universalidade, não suscitam o interesse da mente que os concebe no curso futuro do objeto, o que seria factível se algum diagrama lógico dotasse a possível investigação de instrumentos sígnicos capazes de representar a conduta desses objetos.

4 Auto-Organização e Hábitos Interpretantes

Entende-se auto-organização como um sistema de relações que gera ações teleologicamente direcionadas ao interesse dos elementos que dele participam, consumando tendência de ordem baseada em uma interação ativa dos signos que circulam entre esses elementos. À luz desse conceito, pode-se dizer que hábitos de ação são sistemas auto-organizados oriundos de generalização de experiências bem-sucedidas com respeito aos fins desejados, formados por uma tendência natural à construção de mediações em relação a qualquer ambiente com o qual o sistema deve coabitar.

Em essência, parece legítimo dizer que o sucesso na colimação dos fins instaura hábitos de ação originados de indução de caráter lógico, a saber, de teor estatístico, conforme se conceituou à luz da filosofia de Peirce. Tal caráter lógico se justifica pela eficiência preditiva do hábito – de fato, é o que o retroalimenta para permanecer como medição. O caráter bem-sucedido de predição implica, parece ser suficientemente claro, que o hábito está inserido em uma rede lógica de natureza temporal. Isso o faz ser uma mediação genuína.

É verdade que mediações de outra natureza que não lógica, como o são os interpretantes emocionais, não se inserem no fluxo de um tempo objetivo, *Chronos*, uma vez não dialogarem com a alteridade participante de contínuos reais, da natureza da lei. Interpretantes emocionais são também imediatos, e se permanecerem predominantes nos juízos, não poderão superar a mera segundidade em que se inserem para alçarem-se à terceira categoria – não é de sua natureza fazê-lo. Essa passagem da segundidade à terceiridade constituiria uma forma do particular *discreto* generalizar-se como *contínuo* lógico. Os juízos que estancam ou se fixam na mera segundidade são, segundo Peirce, degenerados. Degenerescência, nesse sentido, é tão somente não poder alçar-se à generalidade da terceira categoria, cujo tecido lógico associa-se a interpretantes lógicos.

Assim, pode-se dizer que sistemas auto-organizados têm necessariamente natureza lógica, e seu poder interpretativo da ambiência em que estão inseridos implica em um trabalho conjunto dos interpretantes lógicos e emocionais que os constituem. Os primeiros dão direcionamento racional na direção dos fins que o sistema se propõe atingir. Os segundos conferem unidade aos juízos capazes de os tornar modos de percepção quase imediata dos signos da ambiência em que o sistema está inserido. Menciono aqui a expressão *quase* imediata uma vez que as percepções são mediadas por signos repertoriais e não meras *intuições* sensíveis. Portanto, há nesses sistemas a associação de dois contínuos, os de natureza emocional e os de natureza lógica.

É interessante refletir sobre os sistemas auto-organizados naturais, que conduzem à conclusão de que o equilíbrio ecológico se dá, supostamente, por meio de uma rede comunicativa bastante ampla e de natureza lógico-emocional, a saber, à qual compete comercializar signos vitais em processos habituais temporalmente eficientes. Não seria, então, lícito pensar a faculdade do instinto, por exemplo, no reino animal, como capacidade perceptivo-judicativa quase imediata, em que o repertório lógico é constituído por hábitos eficientes adquiridos pela espécie? Nesse sentido, essa faculdade não seria então moldada por legissignos e qualissignos formando interpretantes lógico-emocionais cuja rede interativa constituiria um sistema auto-organizado natural.

Poder-se-ia dizer que os seres naturais, excluso o homem, não poderiam adotar induções rudimentares para constituírem hábitos de conduta que, por sua natureza, não dialogam com a alteridade ambiente. Sua ineficiência como mediações seria vitalmente fatal. Não obstante, deve haver alguma margem de erro na ação dos seres naturais, conquanto constituírem, é sabido, uma fração mínima da totalidade de suas respectivas existências.

Sob esse aspecto, é também interessante pensar como nós humanos estamos, frequentemente, submetidos a um alto grau de dispersão em relação a ações corretas na direção dos fins desejados. Não seria, então, pode-se conjecturar, essa característica uma consequência do descomprometimento excessivo entre os interpretantes emocionais e lógicos, fazendo os primeiros se distanciarem dos segundos e, por assim ser, promoverem a predominância de induções rudimentares sem poder preditivo algum?

A civilização e a cultura humanas trouxeram, é verdade, uma miríade de mediações que oferecem proteção vital e neutralização parcial dessa nossa errância oriunda de contínuos sem direção lógica, não dialogante, alheia ao *Chronos*. Um ser natural, caso agisse de modo tenaz, por exemplo, sucumbiria diante da segundidade do ambiente envolvente.

Importa, aqui, contudo, em face da amplitude e, dir-se-ia, do fascínio desse tema, ao menos supor que sistemas auto-organizados sejam constituídos pelo trabalho harmônico de uma competência judicativa que atua como sua mediação com o ambiente, formada pelo equilíbrio de interpretantes emocionais e lógicos constituintes de hábitos de conduta eficientemente preditivos.

5 Síntese Temática

Pretendo, para concluir, propor a distinção entre mentes sensíveis e emocionais. As primeiras têm habilidades epistemológicas essenciais para a investigação, por proporcionar juízos perceptivos originários de hipóteses. Portanto, elas se inserem no tempo objetivo e constroem mediações por diálogo semiótico com a faticidade. As mentes emocionais, de sua vez, extraem da contingência dos fatos as qualidades de sentimento que lhes parecem análogas e tendem a adotar condutas oriundas de indução rudimentar. As proposições universais decorrentes desse tipo de indução

estariam associadas à natureza mesma dos contínuos de qualidades que, uma vez discretizados na segundidade fática, mantêm a sua tendência totalizadora de origem. Neste capítulo, também considerei a distinção entre emocionalidade e sensibilidade no domínio dos sistemas auto-organizados, humanos e naturais, em face da extensão realista legítima do conceito de mente para ambos os domínios.

Sensibilidade, como uma faculdade da mente, está associada a um crescimento contínuo, na medida em que se insere na rede semiótica que dialoga com a alteridade dos objetos dinâmicos. A faculdade da emocionalidade não pode dialogar com a alteridade, por não se nutrir de formas lógicas capazes de representá-la com verossimilhança. Interpretantes emocionais, quando atuam isolados de estruturas lógicas, incorrem em indução rudimentar e produzem, como já considerado, proposições universais. Não parecem ser capazes de distinguir alguma diversidade possível na unidade, tomando em consideração que *unidade*, como afirma Peirce, é a característica própria e essencial da qualidade de sentimento que a constitui.

Uma miríade de variáveis de natureza psicanalítica parece se configurar a partir dessa conjectura distintiva entre sensibilidade e emocionalidade. O que justificaria a manutenção de crenças tenazes, por exemplo? O que justificaria adotar jogos de exercício de poder? Que interpretantes emocionais se vinculam à consciência da finitude e aos riscos de um futuro que pode denunciar a impotência de nossas mediações?

A indução rudimentar não seria somente, então, a generalização de casos ausentes, na forma: o que não tem ocorrido conclui-se que jamais ocorrerá[126]. A indução meramente emocional generaliza afirmativamente os casos que contêm qualidades de sentimento similares nos

---

[126] *CP* 2.756. Ver passagem citada no trecho referenciado na nota 105 deste volume.

fatos, induzindo a formação de hábitos associados, principalmente, a crenças tenazes.

Razoabilidade concreta, o interpretante final da ética peirciana deve, suponho, contar com mentes dotadas de sensibilidade que as tornem aptas a se inserirem na rede semiótica da evolução agápica.

A prática da solidão não deveria se escorar na impotência de superação de formas de sofrimento, mas no recolhimento necessário da sensibilidade que se prepara para inserir no mundo sua contribuição para tornar factível aquela razoabilidade.

Seção B
Sobre Pragmatismo e Idealismo Objetivo

V – As Raízes Schellinguianas do Idealismo de Peirce[127]

A filosofia alemã que imediatamente se segue a Kant é dele herdeira das principais ideias e problemas, iniciando, de modo geral, o período denominado de "idealismo". Não obstante, a generalidade da expressão "Idealismo Alemão" se desfaz de modo cabal quando se confrontam, por exemplo, os pensamentos de Fichte e Schelling. O primeiro é o ponto de partida do segundo, que chega, na juventude, a adotar as linhas mestras da filosofia fichtiana. Contudo, Schelling, dotado de um espírito sensivelmente poético, que é revelado na tessitura de seu texto, não poderia abrigar, por muito tempo, a ausência cabal de uma nítida qualidade estética comum à ambientação do romantismo alemão, como a que tonalizava a *Doutrina da Ciência* de Fichte. De fato, os princípios da filosofia fichtiana desenvolvem-se na fundação de um sujeito que, partindo de Kant, internaliza-se cada vez mais e se atribui um caráter legislador que leva a um extremo radical o problema da constituição subjetiva do mundo.

Retoma-se com vigor, neste período, a questão da dicotomia necessidade-liberdade. Por um viés, a causalidade como regra fundamental do entendimento aprisionando o fenômeno na rede antecedente-consequente, herdada da solução kantiana para o ceticismo de Hume; por outro viés, os ventos franceses da revolução libertária que motivaram a reafirmação da incondicionalidade congênita do sujeito. Ora, a figura do

[127] Este capítulo é uma versão traduzida do texto de minha autoria: *Schellingian Roots of Peirce's Idealism*, originalmente publicado em: *Noema*, v. 6, p. 1–25, 2015c.

sujeito constituidor, a meu ver, tem muito a dever a esta necessária reafirmação da liberdade; ela é o vértice do qual emanam o lado ético-libertário, impresso no Iluminismo, e o lado epistemológico-constituidor que marca a apologia da racionalidade, em face de uma pretensa e definitiva decifração dos princípios da Natureza, na forma de três leis da dinâmica newtoniana.

O espectro da *coisa em si* kantiana permaneceu, contudo, no centro das questões do idealismo. Fichte recolhe-a na interioridade, resolvendo, por princípio, este resíduo de mundo, legado por Kant, e que incomodamente permanecia *solto* na Natureza, incomodamente *fora do eu*. Era, então, necessária uma solução extrema. Radicalmente, a interioridade se apropria do mundo para domesticá-lo à luz de um *eu* que surge como ser eminentemente prático: o ato fundador não é mais tão somente teórico; é o agir daquele sem o qual nenhuma realidade é possível e, neste palco construído por uma ação do sujeito, se dão, também, todas as ações morais. Em um passo ousado, Fichte funde os universos teórico e prático em um único mundo, recusando aquela cisão kantiana. Somente por isso aquele espectro incognoscível deveria ser também aprisionado no eu. A finalidade moral do sujeito legitima o estabelecer-se como ser cognitivo e ativo, propagando-se ao *não eu*, dando-lhe forma à luz de sua imagem que, em outras palavras, significa criá-lo em conformidade com seu espírito. Neuhouser, sobre este ponto, acrescenta:

> Fichte irá se esforçar para provar a existência da razão prática mostrando que tal faculdade é uma condição necessária para a possibilidade da razão teórica [...] Embora a consideração da razão teórica irá preceder a razão prática na ordem de exposição, esta estratégia implica, de fato, uma primazia da razão prática sobre a teórica, no

> sentido em que se evidencia que esta última é fundamentada ou condicionada pela primeira. [128]

É nos três princípios da *Doutrina da Ciência de 1794*[129] que Fichte consuma a base de seu projeto. O primeiro deles é uma autofundação do *eu* como a ativa apreensão de uma consciência de si que se põe como em si: ela é autoidêntica e, por isso, constitui uma unidade indissolúvel em sua gênese; palco de todas as reações que ela mesma, necessariamente, terá que se pôr e opor. Uma subjetividade absoluta, plasmada no princípio lógico da identidade $A = A$, que se substancializa na forma *Eu* = *Eu*, predicando-se de si mesma e, por isso, absoluta. Este autopor de si mesmo é, acima de tudo, *prático*. No dizer de Hartmann:

> [...] nem o "eu sou", nem o "eu penso" de Descartes; tão somente o "Eu ativo". A apercepção transcendental de Kant, a que Fichte aqui conscientemente se liga, não se esgota para ele em ser o princípio supremo da consciência cognoscitiva; constitui, também, o princípio supremo da consciência prática.[130]

Este *eu* que se autoidentifica como tal, intui sua absoluta liberdade e se põe como congenitamente prático é, por isso, geneticamente *produtor*; não haverá mais equivalência de direitos entre sujeito e objeto: *este* será produto *daquele*. Aquela intuição intelectual, fonte de todos os erros metafísicos segundo Kant, torna-se o fundamento de toda realidade possível[131]. Obra e fruto desta primária ação produtora de um *eu*, a exterioridade *é* enquanto também posta como *não eu*; antiteticamente, como uma resistência àquela liberdade absoluta. Opondo,

---

[128] Neuhouser, 1990, p. 47.
[129] Fichte, 1965, pp. 173–478.
[130] Hartmann, 1983, p. 60.
[131] Em Torres Filho (1975, p. 67), lê-se: "ele encontra a intuição intelectual como a 'forma absoluta do saber', a forma pura da 'egoidade'. Dizer, portanto, de seu ponto de vista, que: 'só a liberdade é o primeiro objeto imediato de um saber' pode ser corretamente traduzido por: 'o saber só começa com a autoconsciência'."

então, um *não eu* ao *eu* originário, estabelece-se uma dualidade que deve ser resolvida ao nível da razão. Esta redução do *objeto* a uma integral função do *sujeito* traduz-se na formulação do *segundo princípio* da Doutrina da Ciência: o *eu* põe o *não eu* como seu oposto; este *ato de pôr*, ativo, prático, é que funda a realidade de toda a exterioridade; sem o sujeito e seu ato ela nada é. A solução desta dicotomia é sinteticamente dada no *terceiro princípio*, com a consumação de um processo dialético que tem gênese e fim na interioridade. A possível conciliação só se realiza pela limitação daquela consciência que, de início absoluta, se recorta e se limita para conter aquilo que é estranho à sua liberdade, mas que ela mesma se colocou. De outro lado, este recorte e limitação não pode se restringir à consciência; o *outro* posto é *outro* limitado para que o substrato consciente contenha a oposição de duas finitudes[132]. Assim se conciliam *eu* e *não eu*, limitados em um processo de síntese que distingue semelhanças e diferenças, mas unidos sob a mesma consciência que, em última análise, requer o *outro* como resistência à ação ilimitada; ela, de início, é apenas uma autocontemplação de sua liberdade absoluta. Hartmann exprime bem este traço fundamental da Doutrina da Ciência:

> Se o comportamento prático do Eu consiste simplesmente na atividade pura que, sem resistência, iria até o infinito, o Eu prático coincidiria com o Eu absoluto e não haveria, então, necessidade de pensar em explicar a autodelimitação. Mas este não é o caso. A conduta, a ação, o agir não são uma produção ilimitada, mas, sim, um agir sobre qualquer coisa. A sua atividade é aspiração e aspirar é vencer. Ora bem, só se pode vencer onde existe uma resistência, só se pode aspirar a algo onde exista

---

[132] Fichte (1988, p. 136, grifos meus) é explícito quanto a este conceito de limitação: "O *eu* não pode por o *não eu*, sem limitar a si mesmo. Pois o *não eu* é totalmente oposto ao *eu*; o que o *não eu* é, o *eu* não é [...] As expressões por um *não eu*, e: limitar o *eu*, são totalmente equivalentes."

> qualquer coisa que resista à aspiração, quer dizer, um obstáculo; numa palavra, onde há um objeto ao qual se pode aspirar nalguma medida. Mas o objeto nasce para o eu teórico no seu ato de pôr o não Eu como determinante e real. A oposição é, portanto, condição da aspiração. O Eu absoluto tem de tornar-se teórico para ser prático; tem de criar primeiro o mundo dos objetos em cuja resistência há de tornar-se ativo.[133]

Em verdade, esta realidade posta pelo sujeito na sua própria interioridade cumprindo o papel necessário de oposição é o meio através do qual a ação moral torna-se possível. É preciso, sob o prisma da antítese solucionável, resgatar aquela liberdade subjetiva congenitamente fundadora, agora não apenas como predicável de si mesma, mas predicável de toda uma história cognitiva desta relação dialética *eu* / *não eu*. Por esta razão, Fichte não pode admitir a coisa em si perdida no espaço da Natureza; seu aprisionamento na interioridade é, ao mesmo tempo, a condição básica de sua superação. Enquanto em Kant restou a substância externa e balizadora, em Fichte tudo foi interiorizado de modo radical, sob o jugo do *sujeito ativo* cuja missão é recuperar uma liberdade que experienciou como autocontemplação, criando um reino para si onde a Natureza é mera resistência que tem de ser superada.

Pôr o *não eu* no interior do sujeito absoluto é subtrair-se da infinita liberdade para uma existência que reage também como finita, em uma determinação recíproca de absolutamente opostos. Primário, contudo, o *eu* absoluto é o fundamento onde se realiza o mundo: "A fonte de toda realidade é o *eu*, pois é ele o imediato e o pura e simplesmente posto. Só pelo *eu* e com o *eu* está dado o conceito de realidade"[134].

Embora seja o espaço onde este mundo adquire sua condição de possibilidade, o *eu* põe ativamente sua

---

[133] Hartman, 1983, p. 78.
[134] Fichte, 1988, p. 69, grifos meus.

própria oposição para determinar-se na finitude e, ao fazê-lo, põe algo estranho à sua absolutez que, de gênese, não tem opostos:

> Mas o homem, na medida em que o predicado da liberdade pode valer dito dele, isto é, na medida em que ele é sujeito absoluto, não representado nem representável, não tem nada em comum com os seres naturais e, portanto, também não lhes é oposto.[135]

Torres Filho menciona a declaração de Fichte se intitulando acosmista e afirmando a nulidade do mundo empírico:

> o mundo dado – quer seja tomado como um sistema de coisas ou como um sistema de determinações da consciência – absolutamente não existe em nenhum sentido forte da palavra, e na sua base e fundamento não é nada.[136]

É evidente que entre *eu* e *não eu* não cabe qualquer forma de *continuum* que, em si mesmo, é apenas o traço fundamental daquela consciência absoluta preenchida por nada além de si mesma: "É assim que entre a natureza e a inteligência não pode haver nenhuma espécie de continuidade"[137].

Em busca de um idealismo em que a Natureza não seja tão somente este obstáculo à ação moral, Schelling, de sua vez, irá, após se afastar do pensamento fichtiano, do qual absorveu os princípios básicos[138] ainda na juventude, substituir aquela genealógica intuição intelectual por uma intuição eminentemente empírica, onde as qualidades estéticas do mundo apontam para uma unidade consciência-Natureza bem distinta de uma

---

[135] Fichte, 1988, p. 59.
[136] Fichte apud Torres Filho, 1975, p. 76.
[137] Torres Filho, 1975, p. 80.
[138] Sobre este ponto, verificar em Schelling (1994, p. 22–57), a *Introdução a Três Ensaios de Schelling*, de Thomas Pfau.

unidade vazia e ilimitada que é livre, mas sem um mundo onde esta infinitude também possa ser de apreensão imediata. O olho schellinguiano não se volta para si mesmo como o faz Fichte; ele se abre para uma Natureza cujo silêncio verbal não é indicador de ausência radical de uma linguagem, mas, antes, é desafio para vê-la no tempo como processo teleológico inteligentemente por ela articulado[139].

A conciliação entre idealidade e realidade não se fará pela concepção desta como produto da subjetividade, mercê de uma interiorização cabal do mundo, mas, sim, pela extensionalidade daquela à relação sujeito-objeto, que se consuma em uma ideia ontológica de Natureza e identidade. A experiência de infinitude que Fichte confinou ao vazio da intuição intelectual tornar-se-á objetivada em Schelling[140] enquanto experiência estética:

> *a completa e incontestável* objetividade *da intuição intelectual é a arte em si mesma*. Pois a intuição estética *é simplesmente a* intuição intelectual *tornando-se* objetiva.

Esta infinitude objetivada deve, de sua vez, ser o ponto de partida da filosofia; a arte é a fonte concreta desta fusão finito-infinito. O artista parte desta contradição de expressar, na obra finita, o infinito, que se torna a identidade real-ideal. A arte é documento primário desta identidade; sua produção, embora consciente, é extravasada pelo produto:

---

[139] Em *Ideias para uma Filosofia da Natureza* (1797, 2ª ed. 1803), Schelling menciona a aura que a filosofia da Natureza herda desde os primórdios da filosofia cosmológica dos gregos e que não é resgatável pela filosofia reflexiva, em uma evidente menção a Fichte, realçando esta dizível linguagem natural: "Assim a peculiar aura que envolve este problema, uma aura que a filosofia de mera reflexão, que apenas separa, nunca pode desenvolver, enquanto a pura intuição, ou antes, a imaginação criativa, há muito desde que descobriu a linguagem simbólica, tem-se apenas que interpretar para descobrir que a *Natureza nos fala* mais inteligivelmente quanto menos a pensamos reflexivamente" (Schelling, 1988, p. 35, grifos meus).
[140] 1978, p. 229, grifos meus.

> Assim como o homem predestinado não executa o que deseja ou pretende mas, antes, o que ele é obrigado a executar por um destino inescrutável que o governa, o artista, conquanto deliberado ele possa estar, parece ser governado, no que concerne àquilo que é o verdadeiro objetivo na sua criação, por um poder que o separa dos outros homens e o compele a dizer ou retratar coisas que ele mesmo não compreende completamente e cujo significado é infinito.[141]

A inconteste polissemia da obra de arte, conceito original de Schelling que a contemporaneidade parece desconhecer ao propor, como nova, a ideia de *obra aberta*, assume naquele autor importância cabal no plano filosófico, pois o produto artístico é uma espécie de documento do Absoluto e veículo do trânsito idealidade-realidade-idealidade, em um *continuum* de possibilidades onde está impressa a ideia central de liberdade. Este *descontrole do sentido* por parte do artista, que supera sua intencionalidade inicial ou mesmo final, é denominado por Schelling de *atividade inconsciente* transgredindo a *consciente*; é a obra de arte que consuma a identidade entre elas[142]. Há uma poética permeando idealidade e realidade que, como universo de possibilidades heurísticas, supera a atividade puramente consciente, que é a habilidade metamorfoseadora e necessária à consecução do objeto artístico:

> Se fôssemos procurar em uma das duas atividades, a saber, a *consciente*, por aquilo que é ordinariamente denominado arte, embora seja ela apenas uma parte, aquele aspecto dela que é exercitado com consciência, pensamento e reflexão, e que pode ser ensinada, apreendida e

---

[141] Schelling, 1993, p. 223.

[142] Schelling, 1993, p. 225. Este ponto é reafirmado em "Assim, aquilo que nos parece fora da esfera da consciência, como real, e aquilo que aparece em seu interior, como ideal, ou como obra de arte, são produtos de uma mesma atividade" (Schelling, 1978, p. 230).

> adquirida por meio da tradição e da prática, teríamos, de outro lado, de procurar no fator *inconsciente* que adentra a arte aquilo que não pode ser apreendido, nem obtido por prática, nem por qualquer outro caminho, mas pode apenas ser inato por uma dádiva da natureza; é isto que podemos chamar, em uma palavra, de elemento de *poesia* na arte.[143]

A experiência estética revela o Uno, o Absoluto; este deve ser o ponto primário de toda filosofia: daí a importância da arte para ela. O Absoluto, agora, não mais está excluído da esfera da experiência possível; ao contrário, ele é experiência originária imediata em que há esta *exclusão do tempo* na consciência plena de infinito. Schelling vê em uma experiência primária de mundo um todo que não se opõe, que não resiste, e que se interioriza como sentimento estético. Fichte, de sua vez, para banir a resistência, necessita daquela interiorização genética fundadora da autoidentidade que o leva a experienciar uma liberdade vazia do empírico. No entanto, este espírito é dádiva de uma divindade que permanece oculta: Deus é absolutamente *Outro* como infinitude; a Natureza é absolutamente *outra* como finitude. O *eu* absoluto está primariamente só, e esta solidão jamais poderá ser rompida com a presença do *não eu* na consciência: antagonizam-se como o espírito e a pedra.

Em Bruno (1802)[144], Schelling parece convidar Fichte a abdicar daquela congênita solidão:

> Abandonarás esse estreito em que te havias mantido anteriormente, ao restringires a unidade suprema à consciência, e ganharás comigo o livre oceano do Absoluto, onde não só nos moveremos mais vivamente, mas conheceremos a infinita profundeza e altura da razão.

---

143 Schelling, 1993, p. 222–223, grifos meus.

144 Schelling, 1989, 293, p. 129.

Colocar o Absoluto como gênese no âmbito cognitivo legitimamente faria da filosofia schellinguiana um retrocesso pré-crítico, como poderiam alguns estudiosos suspeitar? Como bom herdeiro de Kant, Schelling não poderia incorrer em um discurso epistemológico sobre o Absoluto sem preparar-lhe, antes, um espaço adequado no universo da experiência possível. Neste aspecto, o Absoluto é dado, primariamente, como experiência estética que, de sua vez, é a expressão sensível da liberdade absoluta: não mais o *eu*, mas o *todo* da identidade sujeito-Natureza. Esta experiência, da ordem mesma do inefável, consuma-se absolutamente como contemplação que é, em última análise, a transgressão estética da possibilidade do conceito:

> Conhecer o eterno, portanto, é contemplar, nas coisas, ser e pensar somente unificados por sua essência, mas não pôr, seja o conceito como o efeito da coisa ou a coisa como o efeito do conceito. Nada está mais afastado da verdade do que isto. Pois coisa e conceito não são um por uma vinculação de causa e efeito, mas pelo Absoluto e, considerados verdadeiramente, são somente as perspectivas diferentes de um e do mesmo; pois nada existe que não estivesse expresso no eterno finita e infinitamente. [...] No entanto, a *natureza* daquele eterno em si e para si mesmo é *difícil de se exprimir com palavras mortais*.[145]

A partir daquela experiência originária de infinito, Schelling traz o Absoluto para o interior do universo, fazendo deste a expressão exterior e finita Daquele. Este é um dos pontos da crítica de Schelling às filosofias que consideram Deus fora da Natureza e do homem, e como cabal a oposição entre finito e infinito:

---

[145] Schelling, 1989, 302, p. 136, grifos meus. Em *Sistema da Filosofia em Geral e da Filosofia da Natureza em Particular* (1804), encontra-se: “o modo de cognição do Absoluto, se Ele de fato o é, é contemplativo” (Schelling, 1994, 6. 153–154, p. 151).

> Através desta oposição, os homens aprenderam a ver a natureza fora de Deus, e Deus fora da natureza e, na medida em que despojaram aquela da necessidade sagrada, subordinaram-na à profana, que denominam mecânica, mas, por isso mesmo, fizeram do mundo ideal um *palco de uma liberdade sem lei*. Ao mesmo tempo, na medida em que determinaram aquela como um ser meramente passivo, acreditaram ter adquirido para si o direito de determinar Deus, que elevam acima da natureza, como atividade pura, pura atuosidade, como se um desses conceitos não permanecesse e perecesse com o outro, e tivesse verdade por si. [...] Mas se se diz a eles que *a natureza não está fora de Deus, mas em Deus*, entendem com isso essa natureza que foi morta pela separação de Deus, como se essa, em geral, fosse algo *em si* ou, em geral, algo mais do que a criatura fabricada por eles mesmos.[146]

Destacam-se neste texto as críticas a Kant e a Fichte. Àquele, a referência ao conceito de Natureza como *coisa em si*; a este, as considerações da idealidade subjetiva, como *palco de uma liberdade sem lei*, e da Natureza, como mera criatura da subjetividade. Mesmo Espinosa, que Schelling com admiração considerou como "o primeiro que, com completa clareza, considerou mente e matéria como uma unidade"[147], todavia equivocou-se, segundo ele, ao colocar a identidade ideal-real fora do humano, na Substância Infinita[148].

Não obstante, que conceito se une a esta intuição schellinguiana primária de infinitude, explicitando o modo como a Natureza está no Absoluto e reciprocamente? O que legitimaria, no universo do

---

[146] Bruno, 306–307, p. 138 (In: Schelling, 1989, p. 138).
[147] Schelling, 1988, p. 15.
[148] Schelling, 1988, p. 28. Não sendo escopo deste trabalho a discussão acerca das posições de Espinosa sobre o tema aqui exposto, confino-me a exibir a leitura que Schelling faz daquele autor.

dizível, aquela experiência de totalidade, inefável de gênese? Schelling irá conceber a Natureza como o aspecto finito do infinito, isto é, a expressão exterior da divindade que, de potência, se faz atualidade e se dá a conhecer. Mas, como esta exterioridade é a forma finita do infinito, este se *dar a conhecer* não poderá ser para *um outro*, pois: "o Absoluto não produz, a partir de si mesmo, nada além de si mesmo, portanto, mais uma vez, o Absoluto"[149]. Deste modo:

> *O Absoluto é um eterno ato de conhecimento*, que em si mesmo é matéria e forma, um produzir no qual, de maneira eterna, ele faz de si mesmo, em sua totalidade como ideia, como pura identidade, real, forma e, inversamente de maneira igualmente eterna, dissolve a si mesmo como forma, nessa medida como objeto, na essência ou no sujeito.[150]

A refletividade do sujeito fichtiano migra, em Schelling, para o Absoluto. Como eterno "ato de conhecimento", a subjetividade é uma espécie de interioridade na exterioridade do Absoluto; poder-se-ia dizer que a contemplação é não mais que autocontemplação de um processo infinito de exteriorização como Natureza. Ideal e real se fundem, naquela unidade do Absoluto, como conaturalidade. A divindade tudo permeia, imprimindo, no finito, um caráter simbólico:

> Na natureza eterna o Absoluto se torna para si mesmo, em sua absolutez (que é pura identidade), um particular, um ser, mas também neste ele é absolutamente ideal, absoluto *ato de conhecimento*; na natureza que aparece, é conhecida somente a forma particular como

[149] Schelling, 1989, p. 50.
[150] Schelling, 1989, p. 50. Esta unidade originária explicita-se também em: "na mesma proporção em que o infinito está figurado em um finito, este mesmo também está, por sua vez, como finito, no infinito, e que estas duas unidades, a propósito de toda essência, são de novo uma só unidade" (Schelling, 1989, p. 51).

> particular, e nesta o Absoluto se oculta em um outro do que ele mesmo é em sua absolutez, em um finito, um ser, que é seu *símbolo* e que, como tal, adquire, como todo *símbolo*, uma *vida* independente daquilo que significa. No mundo ideal, ele como que despe o invólucro e aparece também como aquilo que é, como ideal, como *ato de conhecimento*, mas tal que, em contrapartida, deixa para trás o outro lado e conserva apenas um deles: o lado da redissolução da finitude na infinitude, do particular na essência.[151]

Nos *Seminários de Stuttgart* (1810), Schelling propõe a fórmula A/(B=C) para expressar que o Real (B) mantém uma relação de identidade originária com o Ideal (C), sob o Absoluto (A), afirmando que "não se trata de considerar que o Real e o Ideal são numérica ou logicamente os mesmos, mas, antes, designam uma unidade essencial"[152]. Nesta obra, ainda ele escreve:

> Somos frequentemente questionados sobre como, se a filosofia concebe Deus como seu fundamento, podemos chegar a um conhecimento de Deus ou do Absoluto. Não há resposta para esta questão. A existência do que é incondicional não pode ser provada como a existência de alguma coisa finita. O incondicional é o elemento sobre o qual qualquer demonstração se torna possível [...] A filosofia está ocupada da progressiva demonstração do Absoluto, a qual não pode ser exigida como princípio da filosofia.[153]

É certo, então, que não há uma prova definitivamente dedutiva sobre o Absoluto ou, como bem demonstrou Kant, não cabe, sobre este assunto, aventurar-se no jogo das antinomias. Entretanto, esta passagem da obra de Schelling traz, tacitamente, uma ideia da tarefa da filosofia na *progressiva*

[151] Schelling, 1989, p. 52.
[152] Schelling, 1994, p. 198.
[153] Schelling, 1994, p. 199.

demonstração, e a consciência do autor de que seu pensamento não é um retrocesso a uma metafísica pré-crítica. No que respeita àquele papel da filosofia, há um conceito de progressividade que não se confina, tão somente, a uma evolução do fazer filosófico no tempo, mas, também, à gradativa exteriorização do Absoluto como Natureza. O saber, em outras palavras, não tem por objeto algo sem *vida*, já realizado como processo. Esta é uma visão evolucionária da Natureza e de sua representação que, na análise da concepção de Absoluto em Schelling, bem caracterizou Arthur Lovejoy em *The Great Chain of Being*:

> Mas a verdadeira filosofia e a verdadeira ciência objetiva não são uma cantilena de tautologias. Seu objeto é sempre uma coisa concreta e viva, e seu progresso e evolução são um progresso e evolução do objeto em si mesmo.[154]

Esta concepção da exteriorização da atemporalidade do Absoluto no tempo é, como comenta ainda Lovejoy, original face às ideias emanacionistas e criacionistas:

> Deus foi temporalizado – foi, de fato, identificado com o processo pelo qual toda a criação lentamente e arduamente ascende a escala de possibilidades; se o nome é reservado para o ápice da escala, Deus foi concebido como o termo final ainda não realizado do processo. Assim, o emanacionismo e o criacionismo são substituídos pelo que pode melhor ser denominado evolucionismo radical ou absoluto – o tipicamente evolucionismo romântico do qual *L'Evolution Créatice* de Bergson é, em grande parte, uma reedição.[155]

---

[154] Lovejoy, 1982, p. 324. O autor é enfático ao realçar a importância desta ideia de evolução presente na obra de Schelling: "É como tem sido muito pouco notado pelos historiadores – nesta introdução de um evolucionismo radical na metafísica e na teologia, e na tentativa de revisar mesmo os princípios da lógica para fazê-los harmonizarem-se com uma concepção evolucionária de realidade, que a importância histórica de Schelling consiste principalmente" (Lovejoy, 1982, p. 325).
[155] Lovejoy, 1982, p. 317.

É na ideia de uma Natureza eternamente processual que Schelling vê este *símbolo vivo* do Absoluto como a gradual transposição do infinito no finito; a *vida* na Natureza, observável como fenômeno, antepõe a filosofia schellinguiana a todas aquelas que têm da exterioridade um conceito do inexoravelmente outro que, sem vida, simplesmente obstaculiza a liberdade do Absoluto:

> Não é de se admirar que a linguagem, usada dogmaticamente, logo perde o sentido e o significado. Tão logo eu mesmo sou idêntico com a Natureza, entendo *o que é* uma natureza viva, tão bem quanto entendo minha própria vida; aprendo como esta *vida universal* da Natureza revela-se na multiplicidade de formas, em desenvolvimentos progressivos, em graduais aproximações à *liberdade*. Tão logo, contudo, eu me *separo*, e comigo toda a *idealidade*, da Natureza nada resta senão um objeto morto, e cesso de compreender como a *vida* fora de mim pode ser possível.[156]

Para Schelling, certamente torna-se verossímil que onde há *liberdade* há *vida*. E o conhecimento da vida já não se faz mais na imediatidade da intuição estética, mas pela observação temporal dos processos da Natureza que evidenciam organismos dotados de propósito:

> Apenas nos seres organizados eles [os objetos] são *reais*; eles existem sem *minha* participação, porque há uma relação entre eles e o todo. Deste modo, um *conceito* reside na base de toda organização, pois, onde existe uma relação necessária do todo com a parte e da parte com o todo, há um *conceito*. Mas este conceito reside na *organização em si mesma* e não pode de nenhum modo ser dela separado; ela *organiza a si mesma*, e não é, simplesmente, digamos, uma obra de arte cujo conceito é encontrado fora dela, no

[156] Schelling, 1988, p. 36, grifos meus.

> entendimento do artista. *Não apenas suas formas, mas sua existência é dotada de propósito* [...]. No produto orgânico, por essa mesma razão, forma e matéria são inseparáveis; esta particular matéria poderia surgir e ser somente com esta forma específica e vice-versa. Toda organização é, portanto, um *todo*; sua unidade reside em si mesma; ela *não* depende de nossa escolha de pensá-la como uma ou muitas.[157]

Embora Schelling refira-se ao *real* como simplesmente aquilo que está *fora de nós*, seja ele particular ou geral, ao contrário da escolástica realista que distingue *real* de *existente*, transparece nesta última passagem, na ideia de *organismo*, no qual reside um *conceito* responsável pela sua conduta sistêmica, a realidade do universal enquanto *lei*, cuja tessitura é de natureza intelectual[158]. Além disto, ressalte-se, ainda, dois pontos desta passagem que, de um lado, afirma esta lei *em si mesma*[159] e, de outro, conceitua-a como independente de nosso pensamento. Esta postura realista que lida com a *coisa em si* com desembaraço, e com a *alteridade* que, em última análise, decorre da cabal recusa da constituição subjetiva, é legitimada pelo Idealismo Absoluto schellinguiano. Na verdade, a ideia de *organismo vivo* de conduta teleológica, de origem na experiência, é dele uma prova. Somente um substrato mental, unificado ao conceito de matéria, pode conferir este *télos* para a *vida*. Ainda segundo o autor, o mero esquema mecânico da causalidade não

---

[157] Schelling, 1988, p. 31.

[158] Peirce, a propósito, comenta esta presença do pensamento na Natureza: "O pensamento não está necessariamente conectado a um cérebro. Ele aparece no trabalho das abelhas, dos cristais e através de todo o mundo físico. Não se pode negar que ele esteja realmente lá, que as cores, formas etc., dos objetos realmente lá estejam. Aderir àquela injustificável negação é ser levado a alguma forma de idealismo nominalista semelhante ao de Fichte" (*CP* 4.551).

[159] Para Schelling (1988, p. 16), o conceito de coisa em si mesma é absolutamente sem sentido, denominando-o de quimera especulativa, extraída de Leibniz, e levada ao extremo pelo transcendentalismo kantiano.

pode explicar este caráter vivo e proposital das organizações naturais:

> Causa e efeito são alguma coisa transitória, evanescente, mera aparência (no sentido usual da palavra). Assim, se o *propósito* de um produto orgânico deve ser explicado, o dogmatista encontra-se totalmente abandonado pelo seu sistema. Aqui não é mais válido separar conceito e objeto, forma e matéria, como nos apraz. Pois *aqui*, no mínimo, ambos são originalmente e necessariamente unidos, não em nossa ideia, mas no *objeto* em si mesmo. Eu gostaria que um destes que jogam com conceitos como sendo filosofia, e fantasias de coisas como coisas reais, se aventurasse conosco *neste* campo.[160]

Contrapondo-se, em um diálogo fictício, a um interlocutor que defende um idealismo subjetivista[161], Schelling afirma:

> Assim, a primeira coisa com a qual você concorda é: qualquer concepção de um propósito pode surgir, apenas, de uma inteligência, e somente em relação a tal inteligência pode alguma coisa ser dotada de propósito [...] Quando você pensa em cada planta como um individual, no qual tudo concorre de modo conjunto para um propósito, você deve procurar a razão para isso na coisa externa a você: sentir-se-á constrangido em seu julgamento; você deve, portanto, confessar que a unidade com a qual você pensa não é meramente *lógica* (no interior de seu pensamento), mas *real* (de modo atual e externo a você).[162]

---

[160] Schelling, 1988. A este ponto de vista de Schelling, acrescenta Andrew Bowie (1993, p. 38): "A ideia fundamental de Schelling na *Naturphilosophie* é que o caráter organizado da mente (*Geist*) e o caráter organizado da Natureza não podem, absolutamente, ser separados."

[161] Que, a propósito, é cognominado por Schelling (1989, p. 53) de "idealismo relativo", caracterizado por "apenas um dos lados que, sem o outro, é impensável".

[162] Schelling, 1988, p. 32.

É interessante perceber que o assim chamado *Idealismo Alemão*, dando a entender uma certa afinidade conceitual entre seus integrantes, abriga tanto o Realismo radical de um autor como Schelling, como o idealismo subjetivo de Fichte e o idealismo crítico de Kant. Embora aqueles autores sejam ponto de partida para o pensamento schellinguiano, este, supõe-se ter ficado claro, distancia-se cirurgicamente do idealismo fundado no sujeito constituidor. Sua crítica fundamental ao ponto de vista da constituição subjetiva, no que respeita à evidência empírica da lei natural, concentra-se na pretensão de dar forma ao fenômeno:

> Aquilo que é forma nas coisas, dizem eles [certos filósofos], nós inicialmente impomos às coisas. Mas de há muito quero saber como você poderia estar inteirado sobre o que as coisas são, sem a forma que você primeiramente a elas impõe, ou o que a forma é, sem as coisas sobre as quais você a impõe. Você deveria admitir que, *aqui*, pelo menos, a forma é absolutamente inseparável da matéria, e o conceito, do objeto. Ou, se resta, à sua escolha, impor ou não a ideia de propósito nas coisas externas, como é que você impõe esta ideia apenas a *certas* coisas e não a todas?[163]

Há, no ver realista de Schelling, claramente esta alteridade que embaraça o arbítrio da constituição subjetiva. Parece aqui ser legítimo considerar que o vetor de determinação ontológica é do objeto para a representação. Por outro lado, é evidente que na unidade mente-matéria professada por Schelling, deve haver estágios gradativos de vida, isto é, de formas mais livres e indeterminadas para mais determinadas: "há uma hierarquia de vida na Natureza. Mesmo na mera matéria organizada há vida, mas uma vida de um tipo mais restrito"[164].

[163] Schelling, 1988, p. 33.
[164] Schelling, 1988, p. 35.

Por não conceber no fenômeno essa autonomia da lei que confere ordem à exterioridade, Kant, a exemplo de Fichte, não pode atribuir vida à matéria, no sentido de nela reconhecer um substrato organizado de natureza intelectual. Assim, por exemplo, nos *Fundamentos Metafísicos das Ciências da Natureza* (1786), Kant[165] identifica a inércia da matéria com a ausência de vida. No prisma evolucionário da filosofia schellinguiana, irá surgir quase de *modo natural* a questão da *gênese da subjetividade*. Friso, propositadamente, a *naturalidade* da questão porque ela pode ter um tratamento desenvolto no interior de uma filosofia realista e evolucionária, ao contrário dos embaraços que ela faz surgir no bojo do Nominalismo. Andrew Bowie ressalta este aspecto nesta passagem:

> A filosofia teórica de Kant não tem meios para explicar esta gênese. Para o Kant da filosofia teórica, respostas a tais questões de gênese dependem do funcionamento cognitivo do sujeito já constituído, o que significa que não se tem o direito de perguntar *como* tal sujeito, em si mesmo, se tornou constituído. Schelling, justificadamente, pensa que isto é insuficiente para dar conta de nossa habilidade de entender a natureza da qual somos uma parte.[166]

Tal questão, em Schelling, é nítida no seguinte trecho das *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, em que ele parte da ideia de que a regra da causalidade, fundamental para uma visão mecânica de mundo, não se aplica àquilo que é dotado de crescimento e vida:

> [...] os conceitos de causa e efeito são completamente inaplicáveis a uma mente. Ela é, portanto, absolutamente autoexplanatória de seu ser e capacidade, e apenas porque ela absolutamente existe, ela também *é o que ela é*, ou seja, um ser de uma tal *natureza* à qual este particular sistema de ideias das

---

[165] Kant, 1970, p. 105.
[166] Bowie, 1993, p. 34.

> coisas externas também pertence. [...] A filosofia, então, nada mais é senão a *história natural de nossa mente*. De agora em diante, todo o dogmatismo[167] [...] está revirado em seus fundamentos. Consideramos o sistema de nossas ideias não em seu *ser*, mas em seu *devir*. A filosofia torna-se *genética*; isto é, ela permite que a série completa e necessária de nossas ideias surja e tome seu curso, como se diante de nossos olhos. Daqui em diante não há mais separação entre experiência e especulação. *O sistema da Natureza é, ao mesmo tempo, o sistema de nossa mente* e somente agora, uma vez que a grande *síntese* tenha sido realizada, retorna nosso conhecimento à *análise* (à pesquisa e ao experimento).[168]

Deixar fluir a mente tal qual ela é, equivale a dizer que sua forma natural irá se impor experiencialmente à sua representação, no devir de todas as suas nuances. Há, agora, *origem* da afinidade mente-Natureza e a ruptura radical do estranhamento entre interioridade e exterioridade ou, em outras palavras, entre sujeito e objeto. Como método, a filosofia schellinguiana é primariamente *sintética*[169]; a *análise* encontra sua legitimidade naquela unidade essencial. Não há, por conseguinte, a caracterização de uma dialética de opostos cuja síntese se faz no interior da subjetividade através de formas *a priori*, operação que, por não mostrar sua *gênese*, dicotomiza o elo necessário entre representação e mundo[170]. É assim que a intuição, como *lócus* originário de todo

---

[167] Cumpre lembrar que Schelling considera dogmáticas todas as filosofias que baseiam sua leitura da Natureza exclusivamente na causalidade.

[168] Schelling, 1988, p. 30, grifos meus.

[169] Outra passagem que reafirma este ponto é: "É mais seguro, assim, permitir que o conceito apareça diante de nosso olhar e, deste modo, encontre o fundamento de sua necessidade em sua própria origem. Este é o procedimento sintético" (Schelling, 1988, p. 172).

[170] Em Schelling, 1988, p. 26, lê-se: "esta mente contém, em si mesma, certas formas *a priori* [...]. Ao representar as coisas, apreendemo-las nestas formas. Deste modo, os objetos amorfos adquirem estrutura; as formas vazias, conteúdo. Como ocorre que as coisas se tornam representadas, há sobre isso o mais profundo silêncio".

conhecimento, não é mais, tão somente, a instância primariamente organizadora do fenômeno, conferindo-lhe apenas estrutura espaçotemporal, mas a faculdade que legitimamente apreende o *dever ser externo* às condições de verdade da representação:

> [...] deste ponto é claro porque a intuição não é – como muitos pretensos filósofos imaginaram – o nível mais baixo de conhecimento, mas o *primário*, o mais *elevado* na mente humana, e que verdadeiramente constitui sua natureza mental.[171]

A experiência torna-se o vértice fulcral por onde a *forma* penetra a subjetividade, constituindo não um trânsito de matéria substancialmente estranha, mas congênita e exclusivamente mental:

> [...] queremos saber não como a Natureza surgiu fora de nós, mas *como* mesmo a própria ideia de uma Natureza introduziu-se *em nós* [...]. Não queremos que a Natureza coincida com as leis de nossa mente *por acaso* (como se fosse por um terceiro intermediário), mas que *ela mesma*, necessária e originalmente, não apenas *expresse*, mas mesmo *realize*, as leis de nossa mente, e que ela seja Natureza e assim seja denominada, na medida em que o faça.[172]

A filosofia como *história natural de nossa mente* legitima-se, por esta razão, ser, também, uma Filosofia da Natureza e da Identidade real-ideal, permitindo Schelling afirmar que: “A Natureza seria a Mente tornada visível, e a Mente a invisível Natureza”[173].

Ao recusar a causalidade estrita como método exclusivo de investigação, Schelling, embora não tivesse vivido os ares do indeterminismo que aflora no início do século vinte, prenuncia, com suas ideias de

---

[171] Schelling, 1988, p. 177.
[172] Schelling, 1988, p. 41–42.
[173] Schelling, 1988, p. 42.

liberdade e organicidade sistêmica dos produtos da Natureza, uma ciência que lida com a indeterminação parcial dos objetos. Este indeterminismo tácito de Schelling fundamenta-se nessa tríplice relação entre vida, liberdade e mente:

> Assim, aqui novamente encontramos a absoluta unificação entre Natureza e *Liberdade* em um único e mesmo ser. O organismo *vivo* é um produto da Natureza: mas neste produto natural uma *mente* ordenadora e coordenadora está governando.[174]

Parece lícito afirmar que Deus, alma e liberdade são resgatados por Schelling para a esfera do cognoscível, por serem fundamentos primários de toda experiência. A liberdade apresenta-se não só temporalmente na intuição que proporciona a observação da vida na Natureza, seja na interioridade consciente ou na exterioridade inconsciente[175], mas, também, naquele não tempo da intuição estética, primária, do Absoluto. É o que transparece nesta passagem das *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana,* de 1809[176]: "Apenas quem saboreou a liberdade pode sentir o desejo de tornar tudo semelhante a ela, e dela fazer participar todo o Universo"[177].

Embora ambientado na ideia de progresso do romantismo da época, Schelling não vivenciou o clima de evolucionismo típico de meados do século dezenove. Mas é patente a ideia de evolução presente em sua filosofia, resgatando um vetor *caos-cosmos* da filosofia antiga:

---

[174] Schelling, 1988, p. 36.

[175] Segundo Schelling, a Natureza, enquanto exterioridade, no processo de formação de sua organicidade, é inconsciente porque absolutamente livre, e os atos da liberdade não são dotados de intencionalidade. O propósito encontrado nos organismos, de sua vez, torna-os dotados de consciência. Na instância humana, a produção artística inicia-se conscientemente, mas o significado aberto do produto associa-se a uma forma de inconsciência. Ver Schelling (1993, p. 204-228).

[176] Schelling, 1992.

[177] Schelling, 1992, p. 45.

> Depois do ato eterno de revelação de Si mesmo, tudo é, no mundo, tal qual nos aparece agora: lei, ordem e forma; todavia permanece, no fundo, sempre, o que não tem regra, como se pudesse, um dia, mais uma vez irromper; e não aparece em parte alguma que a ordem e a forma representam aquilo que é primitivo; parece, ao contrário que de uma desordem inicial foi impressa a ordem.[178]

Hartman[179], sintetiza, de seu lado, o pensamento schellinguiano sobre o tema:

> O processo evolutivo da natureza obedece a um princípio de diferenciação progressiva em cujos primórdios se encontra a "indiferença" absoluta, mas, ao mesmo tempo, obedece também a um princípio de produção progressiva do superior no qual se exemplifica a tendência original da unidade do todo [...]. Este pensamento projeta uma luz decisiva na essência da natureza como totalidade, pois uma força primordial que, sempre em crescimento, produz de si mesma a sua própria oposição e se reduz à ação recíproca de forças polares, só pode, evidentemente, ser uma força viva.

É naquele não tempo do caos inicial e sua unidade que penetra a intuição estética, transgredindo as formas do tempo e da ordem da Natureza, encontrando aquela liberdade infinita e originária. Do mesmo modo, é nesta imediatidade que a arte se remete à sua fonte indizível, que a ciência só pode conhecer através do modo como esta fonte se exterioriza na finitude e na temporalidade.

Estas formas de cognição, arte e ciência, no universo schellinguiano, têm caminhos distintos, porém o mesmo objeto:

> No que concerne, particularmente, à relação entre arte e ciência, elas são completamente

---

178 Schelling, 1992, p. 58.
179 Hartman, 1983, p. 139.

> opostas em tendência, pois se a ciência realizasse toda a sua tarefa, como a arte sempre o fez, ambas coincidiriam e se fundiriam numa só – que é a prova da oposição das direções que ambas possuem. Pois a ciência, no seu nível mais alto, embora tenha o mesmo objetivo da arte, tal objetivo, devido à maneira de realizá-lo, é para ela sem fim, *e onde a arte é, a ciência tem ainda de ser*.[180]

Transitando com ampla liberdade pela idealidade dos mundos externo e interno, a arte torna-se expressão heurística que é matéria-prima para a reflexão filosófica sobre uma poética cósmica:

> O mundo objetivo é simplesmente a original e inconsciente poesia do espírito; o organon universal da filosofia – e a pedra-chave de seu arco completo – é a filosofia da arte.[181]

Ciência e arte são, assim, com base na filosofia de Schelling, geneticamente sintéticas. A tarefa de ambas é congenitamente heurística e deve, em um infinito tempo, como tendência, confluir em um mesmo fim. Segundo o autor: "um sistema só é completo quando conduzido de volta a seu ponto de partida"[182]. Por esta razão:

> A filosofia nasceu e foi alimentada pela poesia na infância do conhecimento e, com ela, todas aquelas ciências que foram guiadas em direção à perfeição; devemos, assim, esperar que elas, na conclusão, escoem de volta, como muitos riachos individuais para o *oceano de poesia de onde tomaram sua origem*.[183]

---

[180] Schelling, 1994, p. 227. Na leitura que Bowie (1993, p. 52) faz de Schelling, encontra-se a negação da possibilidade de uma ciência estética: "uma obra de arte não é arte porque partilha os mesmos atributos com outros objetos ou porque possa ser definida em relação a eles, mas porque revela o mundo de um modo que só ela consegue. Não pode haver, assim, qualquer ciência da arte".

[181] Schelling, 1994, p. 12.

[182] Schelling, 1994, p. 232.

[183] Schelling, 1994, p. 232, grifos meus.

Não sem razão Schelling retorna à mitologia, como resgate desta perdida origem da filosofia[184]. Todo este desafio heurístico de uma filosofia originalíssima, como a de Schelling, requer para a sua aceitação, segundo o próprio autor, um *senso estético*[185] essencial a um olhar que, voltado para a interioridade ou para a exterioridade, não perceba dois mundos antagônicos onde a *vida* está confinada tão somente em uma subjetividade que se pretende origem da unidade, como se possível fosse uma profilaxia capaz de assegurar um arsenal de faculdades independentes da experiência, mas que, em verdade, dogmaticamente não exibe suas credenciais primárias. Deste modo, a originária indiferenciação ideal-real, para Schelling, garante o fundamento heurístico não apenas na ciência, mas, também, nas artes, tornando-as correlatas como atividades do espírito.

Em resumo, enquanto a temporalidade da história traça para a ciência um longo e sofrido caminho necessário à consecução da identidade entre as formas lógicas do pensamento humano e da Natureza, no não tempo da poesia já tudo se prenuncia virtualmente escrito como convite amoroso e lúdico à decifração do Absoluto.

Não à toa o pensamento de Schiller parece ter total acolhida na filosofia schellinguiana ao dizer: "O caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração"[186].

Uma Síntese: Sobre o Idealismo de Peirce e suas Raízes Schellinguianas

Uma comparação entre as ontologias de Schelling e Peirce requereria não um simples capítulo, mas certamente o volume inteiro de um livro. Não obstante

---

[184] A este respeito, Schelling (1994, p. 232–233) conjectura: "Mas como uma nova mitologia pode surgir, tal que ela devesse ser a criação, não de algum autor individual, mas de uma nova raça, personificada como se fosse um único poeta – é um problema cuja solução pode somente ser visualizada nos destinos futuros do mundo e no curso da história porvir".
[185] Schelling, 1994, p. 14; e, também, Torres Filho, 1987, p. 142.
[186] Schiller, 1990, Carta VIII.

essa limitação, o presente ensaio se destina aos estudiosos que razoavelmente conhecem os fundamentos da ontologia de Peirce, para os quais poderá ficar evidente a proximidade teórica entre ele e Schelling. Com respeito à Metafísica de Peirce, particularmente sua teoria da realidade, ou Ontologia, é válido lembrar que ela foi primariamente influenciada pelo Realismo de Duns Scotus, que afirmou a realidade dos universais, a saber, de generalidades reais como um aspecto atuante da Natureza. No seu pensamento maduro, Peirce aperfeiçoou seu Realismo por meio da Teoria da Continuidade, propondo-o em uma nova fórmula, expressada na questão que segue na passagem a seguir:

> O *continuum* é aquilo que a lógica dos relativos mostra ser o verdadeiro universal. Afirmo o *verdadeiro universal*, pois nenhum realista é tão tolo a ponto de dizer que nenhum universal é uma ficção. Assim, a questão do nominalismo e realismo toma esta forma: são alguns *continua* reais?[187]

Desse modo, generalidades ontológicas são reconceituadas como continuidades reais. É interessante destacar que Peirce e Schelling têm similaridades teóricas fundamentais que podem ser encontradas em seus escritos sob vocabulários distintos. A propósito, pode ser mencionado, por exemplo, sua admissão conjunta de um realismo de continuidades o qual, em Peirce, corresponde a duas de suas três categorias, a saber, primeiridade e terceiridade. A primeiridade é cosmicamente fundada em seu aspecto interno como um *continuum* de possibilidades, *continuum* de qualidades de sentimento, enquanto em sua manifestação externa a segundidade é regida pelo Acaso.

> Onde quer que a espontaneidade do acaso seja encontrada, lá existe sentimento na mesma proporção. De fato, acaso é senão o aspecto

[187] *NEM* IV, p. 343, grifos meus.

externo daquilo que internamente em si mesmo é sentimento.[188]

A terceira categoria é o modo de ser da continuidade das formas – formas lógicas da necessidade. De fato, para ser mais justo com o indeterminismo de Peirce, formas *quase necessárias* constitutivas das leis da Natureza. Ambas continuidades podem ser encontradas na Filosofia da Natureza de Schelling. A primeiridade como a fenomenológica experiência estética de infinito, proporcionada por um tipo de contemplação inconsciente da Natureza ou de uma obra de arte em suas muitas manifestações. Os *qualia* que são uma parte da Natureza constituem a *imediata* presença do Absoluto que pode ser experienciada como unidade, de fato, como unidade originária. Schelling menciona abundantemente formas lógicas naturais, tal como este capítulo procurou evidenciar. Parece lícito considerá-lo um realista de mesma estirpe que Peirce, certamente sob diferentes vocabulários. É também permissível afirmar que o leitor de algum modo familiarizado com a ontologia de Peirce irá perceber uma ambientação filosófica similar que, algumas vezes explicitamente, outras tacitamente, proporciona a proximidade entre os dois autores: um tipo de fundamento poético que rege o palco onde ambas filosofias desenvolvem suas principais ideias.

Destaque-se, por um lado, que o realismo partilhado por eles implica na rejeição de toda filosofia de caráter antropocêntrico. De outro, o indeterminismo essencial em ambos: em Schelling, o Ser real do Absoluto como Natureza impede que se a considere um mecanismo regido pela necessidade; Ele é de gênese pura liberdade, e sua passagem do infinito para o finito não pode implicar em dela abdicar. Em Peirce, a liberdade é também revelada na mais primária experiência: a de *primeiridade*. Aquele experienciar da

---

[188] *CP* 6.265; *EP* 1.348; *W* 8.180–181, grifos meus. Passagem, a propósito, citada também nos capítulos III e XII deste volume, nos trechos referenciados nas notas 88 e 413. Sua redundância aqui cumpre o papel de ênfase na argumentação.

incondicionalidade do fenômeno, de uma ruptura com o tempo, transfere-se do fenomenológico para o ontológico na forma do Acaso, em uma viagem promovida pela flecha da hipótese em sua busca de conciliação definitiva entre aparecer e ser[189]. Em ambos, não mais se encontra um sujeito polarizador, fundante, criador de assimetria formal com a Natureza. Muito pelo contrário, nestes autores pode-se visualizar um esforço para descentralizar do sujeito a ontologia, criando simetrias com o objeto que proporcionem um trânsito natural entre interioridade e exterioridade. Em Peirce, tal trânsito correlaciona-se, fundamentalmente, à possibilidade de um comércio semiótico entre o humano e o natural; a inteligibilidade da Natureza confirma a experiência de unidade estética com ela – ambas experiências decorrem do entendimento de que entre sujeito e objeto não deve haver, de gênese, relação de estranhamento. É nesta unidade e inteligibilidade que Peirce e Schelling veem a presença mais densa e genética da filosofia. São experiências de encantamento e espanto, não à toa conducentes, em ambos os autores, à concepção da ideia de *divino*[190].

---

[189] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. II.
[190] Confira-se o famoso ensaio de Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God* (*CP* 6.452–493). Uma tradução pode ser encontrada na revista *Cognitio* (São Paulo, v. 4, n. 1, p. 87–97 e 98–13, jan.–jun. 2003), disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/issue/view/919.

VI – A Continuidade da Vida: Sobre o Idealismo Objetivo de Peirce[191]

A Metafísica peirciana é um complexo sistema de conceitos constitutivos de uma teoria de mundo. Entre eles estão o de continuidade, ou Sinequismo [*Synechism*], como Peirce o chamou, e também o de *Idealismo Objetivo*. Ambas são doutrinas interconectadas, uma vez que a primeira mantém que toda a realidade é de alguma forma contínua, não obstante uma continuidade imperfeita ou incompleta, e a segunda refuta qualquer separação ontológica entre mente e matéria, afirmando que ambas são manifestações de uma única e mesma substância, a saber, *idealidade*.

O Sinequismo é, de fato, uma síntese entre o idealismo e o Realismo peircianos, no sentido de que é possível conceber uma realidade constituída por relações e possibilidades reais sob uma única substância, isto é, *eidos* ou idealidade.

Leitor dos autores do romantismo alemão, principalmente Schiller e Schelling, Peirce se comprometeu também com a concepção de vida, tão cara àquele movimento filosófico. Com sua Metafísica, ele pode alcançar alguns objetivos românticos, realçando a Natureza como um organismo vivo, em que, da pedra até o ser humano, a vida é uma gradação de vivacidade, medida por sua capacidade de espontaneidade. Assim, este capítulo mostrará como

---

[191] Este capítulo é uma versão traduzida do texto de minha autoria: T*he Continuity of Life: On Peirce's Objective Idealism*, originalmente publicado em: ROMANINI, Vinicius and FERNÁNDES, Eliseo (Eds.). *Peirce and Biosemiotics*: A Guess at the Riddle of Life. Dordrecht; Heidelberg; New York; London: Springer, 2014. p. 33–49.

diferentes graus de vida interagem dialogicamente, trocando signos que exigem a nova e importante ciência da Biossemiótica para dar conta das razões e significados de tal diálogo.

1 Sobre Terminologia Filosófica: Preparando o Terreno para Melhor Compreensão de Alguns Conceitos Peircianos

O convívio longo com um grande autor da história da filosofia que se admira faz desenvolver, a par da absorção de seus conceitos e de seu vocabulário, uma espécie de instinto para adivinhação[192], que não só tenta decifrar o que há de *espírito* por detrás da *letra*, portanto algo que paira para além do texto, como não dito, mas também aquilo que o autor disse, mas não o fez de modo suficientemente claro.

Peirce é um desses autores, e peculiaridades de sua obra estimulam o aparecimento daquele instinto para adivinhar, como o fato de ela ser constituída majoritariamente de manuscritos que ele não pôde ver editados, nem pôde em vida rever, suprimir e acrescer, suponho, passagens que a iminência de uma publicação estimula polir, a bem de sua qualidade e precisão. Clareza terminológica, todavia, sempre foi motivo de suas preocupações[193], com uma quase obsessão em dar nomes novos, muitas vezes insólitos, aos novos conceitos que foi criando no desenvolver de seu trabalho, muitos deles de raízes na tradição, mas que dele receberam abordagem original e coerente com o edifício teórico de sua filosofia.

Essa preocupação com uma terminologia biunívoca dos conceitos vem, provavelmente, e aqui aparece um exemplo de adivinhação, de sua formação e

---

[192] A propósito, uma expressão de Peirce, como uma faculdade necessária para o sucesso de uma lógica heurística, denominada por ele, como se sabe, de Abdução.
[193] Releia-se seu *Ethics of Terminology* (*CP* 2.219–226).

prática em ciências naturais[194]. De fato, as ditas ciências da Natureza e mesmo seus derivativos como ciências aplicadas, conseguiram a prática de uma terminologia biunívoca entre termos e seus objetos, que em muito se supõe ter contribuído para o avanço do saber nessas áreas. Infelizmente, o mesmo não pode ser dito, por diversas razões, das assim chamadas ciências humanas, em especial a filosofia.

Entre as causas da *doença da linguagem* de que muitos autores contemporâneos acusaram a filosofia, raramente esteve, prioritariamente, o *vírus da má terminologia*, que infectava as doutrinas com a vagueza e a polissemia inviabilizantes da clareza de conceitos, senão que ela, a doença, estaria nas pretensões metafísicas inerentes ao uso da linguagem filosófica. Salve-se dessa crítica, deve-se reconhecer, a insistência na indispensável análise da sanidade lógica dos argumentos a que se deveriam submeter as teorias filosóficas.

Não é incomum se afirmar que os objetos das ciências humanas em geral e da filosofia em particular são de complexidade maior que os das ciências da Natureza, demandando, assim, abdicar da biunivocidade terminológica em favor de uma linguagem que expresse tal complexidade, legitimando uma certa e permitida indeterminação semântica. Contudo, essa linha de argumentação se, por um lado, peca por ignorar o quão complexos são os objetos das inúmeras áreas de saber das ciências naturais, por outro parece querer resguardar o direito de usar a linguagem filosófica de um modo que mantenha, para o leitor desavisado, a indefinição perigosa entre dificuldade conceitual e obscuridade linguística, em que um discurso terminologicamente confuso muitas vezes se traveste de profundo.

A história da filosofia mostra que cada autor, e raramente se poderia isso generalizar para todo um

[194] Acerca da formação de Peirce nas Ciências Naturais e de como tal formação participa, de maneira especial, em sua Filosofia, interessantes abordagens podem ser encontradas em Fisch (1986, p. 376–383) e Lenzen (1964, p. 33–50).

período, guarda seu próprio vocabulário, tal que, se não pode ser acordado em prol de uma terminologia biunívoca, ao menos deveria ser respeitado em seu contexto próprio. Essa é uma maneira de ser justo com os conceitos em filosofia, a saber, buscar – em cada sistema teórico – o mais claro sentido que um autor quis dar a um conceito, uma vez que um mesmo termo aparecerá sob significações distintas em autores distintos.

Sem dúvida, esse respeito do contexto terminológico implica em um estudo não trivial da história da filosofia, a propósito salutar sob muitos aspectos, em que o primeiro deles seria familiarizar-se terminologicamente com o respectivo autor que se está estudando. Como segundo objetivo, dever-se-ia entender os conceitos em seu contexto histórico. Não é infrequente se incorrer em uma espécie de *paralaxe histórica* – permita-se aqui essa metáfora – ao se julgar conceitos antigos à luz de conhecimentos contemporâneos. Por fim, um terceiro benefício desse estudo seria evitar a proposição de conceitos pretensamente novos, quando eles já tenham sido formulados, muitas vezes com admirável profundidade, por um autor ou escola de período muito anterior.

Legitimar uma reinvindicação de originalidade em filosofia passa, sem dúvida, por um honesto exame da história das ideias. Nas ditas ciências *exatas*, o conhecimento é cumulativo e o passado do saber aparece sempre atualizado, de algum modo, nas teorias vigentes. Em ciências humanas, encontram-se áreas em que dificilmente o saber se constrói crescentemente, passo a passo, em um processo histórico. A filosofia é uma delas e o não acordo terminológico exigiria uma remissão constante à história das ideias para então se ter consciência de estar propondo algo *novo*.

Passemos, é tempo, à questão específica de terminologia que ensejou essas considerações iniciais. Ela está afeita aos termos *realismo* e *idealismo*, tal qual aparecem no vocabulário da obra de Peirce.

Contemporaneamente, esses termos, como se sabe, são considerados designando posturas filosóficas opostas: os realistas seriam aqueles que admitem a existência de um mundo externo, independente da mente que o representa; de sua vez, os idealistas afirmam que mundo é constituído pela mente e sua capacidade perceptiva, de tal modo que não haveria algo como uma realidade independente de sua representação. Essa questão, assim posta, deve-se dizer, não pertence ao contexto teórico da obra peirciana. Não obstante, desavisadamente, muitos estudiosos se perguntam como Peirce pode ser considerado simultaneamente realista e nominalista?

Toquei anteriormente no estudo necessário da história da filosofia porque ele seria o único recurso capaz de sanar tal questão, ao se tomar ciência de que o Realismo, tal qual apregoado por Peirce, é de extração escolástica[195] e, assim, não se confina tão somente ao predicado da alteridade em relação à sua representação, senão que essa realidade também se organiza em relações gerais que, no vocabulário peirciano, recebem o nome de *leis* ou *hábitos* naturais.

De seu lado, *idealismo* deve ser distinguido historicamente em suas duas nuanças, ou seja, subjetivo e objetivo. De um modo geral, o primeiro associa-se à concepção de uma realidade confinada à subjetividade, enquanto o segundo refere-se a uma predicação substancial da realidade, afirmando-a como de natureza ideal. Distinguem-se aí, exemplarmente segundo essa conceituação, Berkeley e Fichte como idealistas subjetivos, enquanto sob um Idealismo Objetivo podem ser consideradas as posturas de Platão e Schelling, além de Peirce[196].

---

[195] Para o leitor interessado nesse tema, consultar Ibri (2015a, cap. 2). Outras perspectivas podem ser consultadas em Boler (1963), Dileo (1991), Almeder (1975) e Michael (1988).

[196] Detalhes acerca deste assunto podem ser encontrados em Ibri (2015a, cap. 4). Para outras abordagens, consultar: Guardiano (2011), McCarthy (1984) e Tiercelin (1998).

Eis um caso claro em que o desconhecimento do contexto histórico de termos filosóficos compromete sobremaneira o entendimento da posição conceitual de alguns autores. Verifica-se, surpreendentemente, estudiosos focados em análise da linguagem filosófica embaraçados em questões que, ao fim e ao cabo, são de natureza linguística, não obstante dependentes de conhecimento de história da filosofia, muitas vezes desdenhado por escolas que pregam que tal história não é mais que um desfile delirante de doutrinas metafísicas.

Essas considerações não solucionam de modo satisfatório, é certo, o entrelaçamento conceitual possível entre Realismo e Idealismo Objetivo, sobre o que o desenvolvimento deste capítulo sequencialmente irá tratar.

2 Por que Realismo e Idealismo em Peirce? Conjecturas de Gênese

O estudo das ciências da Natureza e, principalmente, sua prática no sentido de investigar fenômenos à luz de teorias, confrontá-las com resultados experimentais, pode ensinar muitas coisas sob o ponto de vista filosófico. Não à toa, Peirce menciona em seu famoso *What Pragmatism Is*[197] como sua mente foi treinada em laboratório e como isso o distingue de outros pensadores em filosofia. O fato de essa distinção ser por ele reconhecida, estimula, de certa forma, *adivinhar* o que aquele texto não traz de modo explícito. Nesta atividade de adivinhar, nada há que não atenda princípios que Peirce irá formular em sua lógica da Abdução, a saber, que somos estimulados a conjecturar, se quisermos ir adiante em qualquer pesquisa que pretenda explicar fatos[198].

De fato, a investigação científica põe as representações teóricas em contato com seus objetos

---

[197] *CP* 5.411–437; *EP* 2, p. 331–359.

[198] Consultar, a título de exemplos, os textos *The Nature of Meaning* (*EP* 2.208–225) e *Pragmatism as the Logic of Abduction* (*EP* 2, p. 226–241).

por meio de fenômenos advindos de experimentos, e isso nada mais é que um contato direto com a alteridade de tais fenômenos. Os objetos podem, genuinamente, *objetar* às previsões teóricas por meio de suas réplicas experimentais, *índices*, no vocabulário da Semiótica – os símbolos, representados pelo caráter geral das teorias, confrontam-se com eles, os signos indicativos dos objetos. Para uma mente assim adestrada em tal prática, é trivial dizer que o processo de validação das teorias se faz por um certo grau de *aderência* com os resultados experimentais e, quando não o faz, elas devem ser reajustadas parametricamente ou, mesmo, serem radicalmente modificadas. Por essa razão, para o homem de ciência, dizer-se que a última *palavra* que legitima uma teoria pertence ao objeto deve soar-lhe trivial[199]. Assim, essa prática, em última análise, é uma espécie de, permita-se a expressão, *lição de alteridade*, em seu significado filosófico.

Por outro viés, a obrigatoriedade de intervir na estrutura das teorias, ajustando formas e parâmetros, quando as previsões delas advindas não aderem aos dados experimentais, leva à questão: que estranho poder tem a contingência do experimento, em sua particularidade e finitude, de *desautorizar* uma teoria geral? Não seriam esses dados *necessariamente* réplicas de algo também geral que se manifestaria por sua indicialização ou, em outros termos, tal manifestação não se evidenciaria como uma sequência de índices que se organizam segundo alguma regra geral? Sem aqui adentrar no que seria uma boa indução, basta que se assinale que uma certa redundância da sequência de índices – sua permanência em experimentos sequenciais similares – reforça a ideia de que seja alguma ordem meramente contingente presente nos fenômenos.

---

[199] Como o próprio Peirce (*CP* 5.116) comenta: "Se os fatos não concordarão com a Teoria, pior para eles. São maus fatos. Isso soa-me infantil, confesso."

Essa seria uma segunda lição, a do despertar da crença de que a investigação é, em verdade, da natureza de um *diálogo* com objetos gerais dotados de regras lógicas, de estruturas sintáticas que lhes pertencem. Essa pressuposição é, pode-se admitir, a de que há alguma forma correspondencial entre objeto investigado e sua representação teórica, e que esse objeto, não é, em absoluto, um particular, mas algo da natureza de um símbolo[200]. tanto quanto o são as teorias que buscam representá-lo. *Ciência é ciência do universal*, já afirmavam Platão e Aristóteles – buscam-se os símbolos, e não meramente índices que os existencializam.

A partir dessas considerações, sustentar uma teoria de espelhos[201] parece descabido. Para essa teoria, toda investigação almeja uma foto genuína do fenômeno, sua imagem perfeita. Ora, sabe-se bem que essa esperança pertence a um período da história quando, justificadamente, em face do sucesso da revolução científica na Renascença, os pensadores da época formularam a ideia de um universo similar a um relógio, cujo mecanismo seria possível de ser descoberto e representado em sua perfeição. Volte-se à história, para novamente se fazer justiça às ideias de cada época e não simplesmente condená-las como disparates metafísicos. Razões de natureza teológica, entre outras apontáveis na cultura da época, estimularam essa visão determinista de mundo propagada até a primeira metade do século dezenove[202]. Mas esse determinismo foi abandonado em filosofia na segunda metade desse mesmo século e, em ciência, na segunda década do século vinte. Darwin foi um marco ao se valer do princípio de Acaso para sua Teoria da

---

[200] Para um aprofundamento da concepção ontológica que Peirce desenvolve acerca do símbolo, consultar o seu *New Elements* (*EP* 2, p. 300–324), particularmente as últimas páginas. Abordagens e perspectivas diferentes sobre esse assunto podem ser consultadas em Parker (1994) e Nöth (2010).

[201] Tal como o faz Rorty em *PMN*.

[202] A propósito, esse determinismo permaneceu como crença em alguns cientistas contemporâneos, como Einstein.

Evolução. Mas ele não era, propriamente, um filósofo. Esse princípio foi, em finais do século dezenove, formulado em filosofia pioneiramente por Peirce, como explicitamente reconheceu Popper[203].

Abdicar da teoria do espelho jamais se formulou como um problema para Peirce. As imagens do mundo no plano do saber, se necessárias para representá-lo, sempre deveriam ser, em sua filosofia, consideradas, de alguma forma, esmaecidas, muitas vezes desfocadas, mostrando seu objeto de modo aproximado, não obstante sob o ponto de vista preditivo, finalidade essencial do conhecimento, suficientes para mostrar que conduta futura se deveria razoavelmente esperar de tal objeto. A busca mitológica pelo conhecimento absolutamente certo foi felizmente abandonada, e nesta tarefa Peirce foi, de fato, um pioneiro[204].

Sua teoria do Acaso, introduzindo a indeterminação no plano da ontologia do objeto, foi acompanhada epistemologicamente pela doutrina do Falibilismo[205], a saber, que nosso conhecimento é falível, aproximado, e se encontra em processo de correção permanente. O espelho e o objeto espelhado são, assim, indeterminados em variados graus. A incerteza definitivamente moldaria a racionalidade humana e toda a tarefa do saber é reduzir o esmaecimento das *imagens,* até um ponto ontologicamente factível. São elas que substanciam o

---

203 "Assim, Peirce conjecturou que o mundo não estava regido apenas por estritas leis newtonianas, senão que, ao mesmo tempo, também o estava por leis do acaso, ou fortuitas, ou de desordem: por leis de probabilidade estatística. Isso converteria o mundo em um sistema interconectado de nuvens e relógios, de tal maneira que até mesmo o melhor relógio poderia, em sua estrutura molecular, apresentar algum grau de nebulosidade. Até onde sei, Peirce foi o primeiro físico e filósofo pós-newtoniano que se atreveu a adotar o ponto de vista de que, em certo grau, todos os relógios são nuvens; ou, em outras palavras, de que só existem nuvens, ainda que nuvens de distintos graus de nebulosidade" (Popper, 1972, p. 199).

204 No ensaio retro mencionado, Popper (1972) rotula a esperança determinista de pesadelo.

205 Ver por exemplo *CP* 1.13–14; e, particularmente, *CP* 1.141–175.

pensamento na forma de signos e por meio deles procuramos melhorar o *foco* dos objetos imediatos com respeito aos dinâmicos[206]. Prossigo aqui utilizando a metáfora rortyana do espelho apenas para mostrar como, ao contrário do uso que dela faz Rorty, ela seria factível com respeito à filosofia de Peirce.

Retomando a possibilidade de se conjecturar sobre o *espírito* de uma obra filosófica, uma hipótese parece se auto sugerir, pelo longo convívio com a obra de Peirce, a saber, sobre *como* a formação em ciência e a sua prática experimental devam ter possivelmente inspirado Peirce a defender um realismo, não tão somente da existência de um mundo externo de particulares, senão também constituído de relações de ordem entre eles. Teria ele se interessado tão vivamente pela obra de Scotus como o fez na juventude, caso os germens do Realismo já não estivessem instilados em sua mente pela prática precoce de uma ciência experimental[207]? Parece-me plausível pensar que a prática científica, a busca de ajuste de teorias, em função da alteridade dos fenômenos e da relação de ordem que exibem, sugere, para aqueles que fazem dessa prática objeto de reflexão filosófica, como o fez Peirce, um realismo de natureza escotista, ou seja, o reconhecimento de que alguns universais são reais.

Se se prossegue nessa reflexão perguntando-se sobre a *natureza* desses universais, que Peirce denominou de *leis*[208] e, mais tarde, de *continuidades*

---

[206] Na conceituação proposta por Peirce, o objeto imediato é aquele que consta da representação, enquanto o dinâmico é o objeto real, dotado de alteridade em relação a suas representações. Uma das melhores descrições peircianas acerca dos diferentes tipos de interpretantes pode ser encontrada em uma carta de Peirce datada de 14 de marco de 1909 (*PW* 108–119). Essa carta, em sua totalidade, também toca em pontos que venho abordando ao longo dessas páginas, tais como a formação de Peirce nas ciências naturais e a sua decidida postura realista. Ver também: *CP* 4.536 e 8.315.

[207] Outras análises acerca da relação entre realismo e prática experimental da ciência em Peirce podem ser encontradas em Forster (2011) e Delaney (1993, particularmente os caps. 1 e 2).

[208] *EP* 2, p. 67–74.

reais[209], incidir-se-á no Idealismo Objetivo[210]. Conjecturo que a ideia do idealismo em Peirce não deva ter tido origem na prática em ciência – dessa, parece plausível dizer, origina-se um realismo constituído pelos predicados de *alteridade* e *generalidade*. A história da filosofia no final do século dezenove já havia feito desfilar muitas escolas idealistas, sejam de caráter subjetivo ou objetivo. Peirce foi um sério leitor da história das ideias, e seu idealismo, conforme explicitamente confessa, foi retirado de Schelling[211], de onde deriva a complexificação de especular não somente sobre a natureza dos universais, mas, também, sobre as relações substanciais entre matéria e idealidade, sobre o que este capítulo tratará mais adiante. Acresça-se, também, na temática da reflexão sobre o idealismo, a natureza das qualidades sensíveis, como cores, sons, odores etc., e não apenas sobre a tessitura das relações gerais reconhecidas como próprias do objeto.

A prática de uma ciência que lida com fenômenos e tem um campo específico de experimentação, ao marcar a mente do investigador com a noção de realidade constituída por uma alteridade generalizada, não predispõe, suponho, a que se adotem posturas subjetivistas em filosofia. O lidar constantemente com o objeto, com aquilo que potencialmente pode sempre objetar à sua representação, deve induzir à admissão de uma realidade objetiva indiferente a qualquer apropriação constituidora de natureza subjetiva. Sob essa hipótese, o Realismo como posicionamento filosófico parece se harmonizar com predicações objetivas. Neste sentido, embora no atual estágio em que esta reflexão se encontra seja ainda incipiente o desenvolvimento das relações possíveis entre Realismo e Idealismo na

---

[209] *NEM* , IV, p. 343–344.
[210] Para detalhes, consultar Ibri (2015a, cap. 4).
[211] Ver a esse respeito o capítulo V deste volume.

filosofia de Peirce, vale assinalar, todavia, que tal idealismo, se simultaneamente factível com um realismo, deva ser de natureza objetiva[212]. Seria, de fato, estranho admitir-se um realismo dos universais, *necessariamente* de natureza objetiva, simultaneamente com um idealismo centrado em um sujeito constituidor. Admitir-se um universo de símbolos reais, isto é, leis naturais que se constituem por si mesmas, independentemente do modo como possam ser representadas, requer aceitar simultaneamente que tais leis sejam de natureza eidética[213] – tal universo de símbolos reais é potencialmente representável em um universo teórico de símbolos e isso já sugere uma conaturalidade entre objeto e signo[214]. O reconhecimento dessa conaturalidade, tal qual aqui se sugere, nasce apenas de uma conjectura filosófica sobre as consequências da prática científica. Na verdade, o conceito de conaturalidade está harmonicamente presente naquilo que venho chamando de *simetria das categorias,* não obstante formulado a partir da conceituação dessa simetria.

Considero *conaturalidade* um conceito importante. Ele abre muitas portas de reflexão ontológica, a qual não se pode mais evitar, caso se queira, *de fato*, entender o que pretendia Peirce com sua filosofia. Mas Peirce, estudioso de Kant, não iria propor uma *má* metafísica, senão aquela que, à moda kantiana*,* esteja estritamente fundada em uma fenomenologia, com a cautela de se ter em conta o amplo conceito de fenômeno proposto por Peirce. Ao fim e ao cabo, ambos esses autores concordam sobre o que seria uma sã metafísica, mas certamente se distinguiriam sobre o que, afinal, pode ser considerado *fenômeno*. Sonhos para Peirce

---

[212] Tratei esse tema também em suas interfaces com a Semiótica, em Ibri (2006 e cap. XIII deste volume).

[213] Uso o termo *eidético* no sentido grego de *eidos*, nomeando algo de natureza da idealidade.

[214] Veja-se, por exemplo, *CP* 5.549–573, onde Peirce discorre sobre a relação entre o signo e o objeto, no contexto da teoria da verdade proporcionada pelo Pragmatismo.

são fenômenos, assim com a irregularidade da copa de uma árvore também o é[215]. Dificilmente Kant consideraria tais exemplos, até porque tal não seria de interesse teórico para sua epistemologia, em que a condição de possibilidade semântica de um fenômeno deveria estar em sua submissão a uma regra estrita do entendimento, ou seja, a da *causalidade*. Sabe-se, todavia, que fenômenos que gozam de alto grau de espontaneidade e que repugnam se submeter a regras causais são, em Peirce, fundamentais tanto para a epistemologia quanto para sua sempre correlata ontologia. Tratam-se, afinal, de decorrências de dois pressupostos filosóficos distintos, a saber, *determinismo* e *indeterminismo*[216].

Perguntas vão aos poucos surgindo nesse procedimento heurístico de reconstrução possível do realismo-idealismo de Peirce, que não tem outra finalidade senão mostrar que tais doutrinas não necessariamente surgem de desvarios metafísicos, mas de uma reflexão sobre a natureza ontológica dos objetos de investigação científica. Ver-se-á que tal ontologia não irá perguntar inocuamente sobre o que é o *ser* das coisas, mas irá conjecturar sobre o que o constitui, em face de suas *consequências práticas*[217]. Aqui, o Pragmatismo é convocado não apenas como regra de significado de teorias, senão também como regra lógica capaz de adentrar o universo de significação de natureza ontológica, a saber, o plano dos objetos reais.

Deixo, contudo, esse aspecto para mais adiante, retomando um conceito precioso para a Semiótica, o de *diálogo*, visando enfatizar a importância da noção de conaturalidade, cuja relação com o Idealismo Objetivo é profunda.

---

[215] Cf. *CP* 1.284. Detalhes em Ibri (2020a, volume I desta obra, cap. VIII). Outras abordagens e perspectivas, consultar, por exemplo, Anderson (1995), Blachowicz (1972) e De Tienne (1993).
[216] Para aprofundamento, ver Ibri (2015a, cap. 3; 2007). Para outras abordagens, ver Foster (1997) e Cosculluela (1992).
[217] Abordei a questão das consequências práticas no Pragmatismo em Ibri (2000a).

3 Conaturalidade, Dialogia Semiótica e Pragmatismo

Há pouco afirmei que a investigação científica pode ser entendida como um diálogo advindo da operação de adequação das teorias aos fenômenos, em que nesses os objetos evidenciam o que são pelo modo como *aparecem*. Aqui, *aparecer* e *ser* são correlatos lógicos e não aspectos que possivelmente se contradizem, como nas metafísicas da Antiguidade.

Propor refletir sobre a noção de diálogo implica em considerar a possibilidade de modificação de conduta mediante a experiência. Mudar conduta implica em interpretar, de algum modo, o mundo fenomênico em que se está inserido. De sua vez, *interpretar* requer uma extração de significado pragmático, a saber, que possivelmente influencie a conduta futura. Ora, planejar conduta futura não é outra coisa que alimentar a esperança de que uma nova forma de ação, guiada por reformulação de conceitos, possa exercer o papel de mediação eficiente em relação à alteridade dos fenômenos, ou seja, com respeito à *realidade* dos objetos. Em um universo de existentes, essa circulação de significados capazes de modificar conduta ou, mesmo, de reforçar condutas já estabelecidas na forma de *hábitos,* implica em um diálogo sígnico, semiótico, portanto, em que a noção de linguagem[218] se estende para um contexto realista de filosofia. *Significado*, aqui, extravasa sua mera consideração como propriedade das linguagens praticadas pelos homens, mas se estende ao todo do universo dos fenômenos, adquirindo sua *legitimação pragmática*. Refiro-me a essa última expressão no sentido de assentar que *significação*, para o Pragmatismo, implica em um estágio necessário de interação existencial, inserção em um *teatro de reações* – segundo o vocabulário de Peirce, de transformação do indeterminado em determinação que envolva o possivelmente contraditório em um contexto espaçotemporal. Menciono a palavra *estágio* para lembrar que a significação se consumará sempre em uma instância

[218] Cf. Ibri, 2011.

geral, ou seja, implicando em um retorno reflexivo da experiência ao plano do conceito. Sob o ponto de vista das categorias, a segundidade da experiência é um estágio necessário à significação geral no plano da terceiridade.

Ao se admitir um realismo dos universais, deve-se aceitar como consequência a sua idealidade objetiva. Neste ponto, o idealismo nada mais é que um reconhecimento da natureza mesma do que constitui a terceiridade real. Conaturalidade no plano da idealidade também decorre do reconhecimento de que o objeto é de mesma natureza que suas representações[219]. Estruturas lógicas permeiam igualmente signo e objeto.

Um idealismo dessa estirpe constitui-se, apenas, em uma *doutrina de fundo*, a saber, de mero reconhecimento de uma conaturalidade substancial entre os objetos cognoscíveis em sua generalidade e as teorias que os representam. Na linguagem da Semiótica, signo e objeto são conaturais e tal reconhecimento filosófico apenas justifica como o diálogo das teorias com a experiência pode ser possível. *Doutrinas de fundo*, e proponho aqui essa expressão, constituem-se, assim, em condição de possibilidade epistemológica, e não em instrumentos direta ou explicitamente eficientes para a pesquisa, malgrado se deva reconhecer que elas instituem uma visão de mundo cujas consequências extravasarão a mera efetividade de consolidação do conhecimento. Procurarei enunciar algumas dessas consequências ao final deste capítulo.

4 Mente e Matéria: O Idealismo à Luz do Pragmatismo

A reflexão de Peirce sobre matéria e mente[220] consta de alguns ensaios sobre o tema[221]. Nela ele especula sobre as possíveis relações entre ambas, descartando, em primeiro lugar, o cartesianismo como um

---

[219] Não obstante, se descarte qualquer relação de espelhamento com o objeto.
[220] *CP* 6.24–25; *EP* 1, p. 292–293; *W* 8, p. 105–106.
[221] Cf. *CP* 6.102–163; *EP* 1. p. 312–333; *W* 8, p. 135–157 e, também, *CP* 6.238–271; *EP* 1, p. 334–351; *W* 8, p. 165–183.

dualismo que não cabe em filosofias que buscam superá-lo de um modo geral, unificando conceitos à luz da simplificação recomendada pela navalha de Ockham. De outro lado, uma relação entre matéria e mente que defenderia ser a primeira geneticamente primordial e a segunda um caso dela especial incorreria em um *materialismo*. Uma análise pragmática do conceito de materialismo levaria, entretanto, a confundi-lo com um determinismo ontológico[222], cuja consequência seria a redução dos fenômenos de natureza psíquica a um fisicalismo determinável por leis da matéria.

Peirce enfaticamente rejeita essa alternativa de relação entre matéria e mente, propondo-se imaginar, exemplarmente, o quanto seria absurdo conceber um mecanismo capaz de *sentir*[223]. Seria, em outras palavras, a redução dos sentimentos a leis mecânicas que os produzissem, o que, para Peirce, constituiria uma inexplicável regularidade última. Categorialmente ter-se-ia, por consequência, uma redução da primeiridade à terceiridade, rompendo a independência daquela em relação a essa[224].

Restaria, então, como relação possível entre matéria e mente, a subsunção da primeira em relação à segunda, caracterizando o que ele denominou de *idealismo*. Mas que idealismo seria esse, decorrente de uma análise lógica que parte do dualismo substancial cartesiano? Sem dúvida, dado o teor ontológico da questão, Peirce se refere a um Idealismo Objetivo, que afirmaria serem as leis físicas de natureza eidética. Contudo, lembremos que essa consequência já havia sido extraída da adoção do realismo, pela conclusão de que lei natural deve ser entendida como um sistema de

---

[222] Cf. Ibri, 2015a, p. 92–96.
[223] Cf. Ibri, 2015a, p.104–105 e p. 148–151.
[224] Essa independência se justifica fenomenologicamente e, também, cosmologicamente. Discorri sobre o tema em Ibri (2020a, volume I desta obra, cap. III e IX).

relações lógicas da natureza semiótica dos símbolos e, assim sendo, eidéticas[225].

Resta, todavia, refletir mais profundamente sobre a sempre perturbadora, para não dizer insólita para muitos estudiosos, sentença enunciada por Peirce sobre *o que é matéria*. A par de resumir sua argumentação a favor de um idealismo, a passagem que se segue finaliza com tal sentença:

> A doutrina materialista parece-me bastante repugnante tanto à lógica científica como ao senso comum, desde que ela requer que suponhamos que um certo tipo de mecanismo irá sentir, o que seria uma hipótese absolutamente irredutível à razão — uma última e inexplicável regularidade, enquanto a única justificação possível de qualquer teoria é que ela tornaria as coisas claras e razoáveis. O neutralismo é suficientemente condenado pela máxima lógica conhecida como a navalha de Ockham, isto é, que não devem ser supostos mais elementos independentes que o necessário. O ato de colocar os aspectos interno e externo da substância em um par, parece torná-los ambos primordiais. *A única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, de que matéria é mente esgotada, hábitos inveterados tornando-se leis físicas*.[226]

Sabe-se que o idealismo de Peirce, como já observado, é derivado de Schelling[227], conforme ele próprio confessa, incluindo a sentença que afirma ser a matéria *mente esgotada por hábitos inveterados*. A passagem mais significativa da obra schellinguiana que mantém similaridade com o trecho da obra de Peirce retro citado é:

> A matéria é, na verdade, nada mais que a mente vista em um equilíbrio de suas atividades. Não

[225] Cf. Ibri, 2000a, volume I desta obra.
[226] *CP* 6.24–25, grifos meus.
[227] Descrevi a influência de Schelling sobre Peirce em Ibri (2020a, volume I desta obra, cap. III) e no cap. V deste volume. Ver também Dilworth (2011).

> há necessidade de demonstrar à exaustão como, por meio dessa eliminação de todo dualismo, ou de toda real oposição entre mente e matéria, onde essa última é tomada meramente como mente em condição de embotamento, ou a primeira, conversamente, como matéria em transformação [...].[228]

Sob o enfoque do Pragmatismo, dizer o que a matéria *é*, é dizer como ela se *conduz* fenomenicamente ou, em outras palavras, quais são as *consequências práticas* que dão significado possível ao conceito de matéria, considerando tais consequências como os predicados experimentalmente verificáveis da matéria, passíveis não apenas de afetar a conduta humana, mas a conduta interativa do próprio universo dos eventos materiais. Evidentemente, aqui proponho tomar a expressão *consequências práticas* também em um sentido radicalmente realista, ontológico, estendendo a noção de conduta a todos os seres que coabitam um determinado universo real, não obstante respeitando a gênese lógica da doutrina, que se traduz, em linhas mais gerais possíveis, na necessária passagem da indeterminação para a determinação, do geral para o particular, implicando que haja algum teatro de reações que se torne a condição de possibilidade de tal determinação[229]. Mantendo essa linha amplificada de compreensão da ideia de Pragmatismo, a passagem do geral indeterminado para o particular determinado e, assim sendo, reativo para os demais particulares, é a passagem correlativa necessária de um mundo

[228] Schelling, 1993, p. 92.

[229] Essa condição decorre de uma lógica das possibilidades em que algo genericamente possível deve deixar de sê-lo para que o termo *possibilidade* assuma alguma significação. Confira-se, por exemplo, *CP* 6.219.

interno[230] a um externo, em que o primeiro é constituído por *continuidades* e o segundo por *descontinuidades*. Um vocabulário da teoria da continuidade[231] aqui aparece quase naturalmente para dar suporte a uma melhor compreensão das relações necessárias entre o geral e o particular. Vou me valer dele não apenas como alternativa ao emprego dos termos geral/particular, como também em um contexto explicitado adiante e atinente com o sentido ontológico das categorias peircianas.

Embora aparentemente se esteja, com essas considerações, extrapolando os limites do Pragmatismo[232] para além de seu propósito de se constituir em regra semântica associada à conduta humana, em verdade se procura, aqui, interfacear os vocabulários da Lógica e da ontologia, buscando criar, à luz do pano de fundo do realismo, ferramentas heurísticas mais potentes para a compreensão da *simetria das categorias*[233]. De fato, essas relações entre o particular e o geral, mundos interno e externo, continuidades e descontinuidades, se consumam nas inter-relações entre as três categorias de Peirce. Enquanto a primeira e terceira categorias são de natureza contínua ou, em outros termos, abrigam o modo de ser do que é contínuo, geral e interior, a segundidade configura-se como o modo de ser do teatro de reações que abriga o descontínuo, o particular, o lado exterior das outras duas categorias. Essas considerações sobre as três categorias de

---

230 Utilizo aqui o termo "interno" em um sentido geral, em que interioridade se distinguiria de subjetividade, adquirindo assim um sentido lógico realista. Subjetividade seria um caso especial de interioridade. Neste sentido, objetos interiores são aqueles que só podem ser conhecidos ou representados indiretamente, por inferência lógica. Mundo exterior, de sua vez, é o único que pode ser observado diretamente – sob o ponto de vista categorial, ele está sob a segundidade.

231 Cf. Ibri, 2015a, cap. 4. Outras abordagens acerca do conceito de continuidade em Peirce podem ser consultadas em Havenel (2008), Lane (2011; 2011a), Moore (2007), Potter e Shields (1977) e Rosa (2003).

232 Para uma provocativa abordagem do Pragmatismo, ver Houser (2003).

233 O leitor pode conferir detalhes sobre a abordagem desse importante conceito em Ibri (2011; 2015a, cap. 1; 2020a, volume I desta obra, cap. III).

Peirce devem valer – novamente recorrendo ao pano de fundo do realismo-idealismo do autor – tanto fenomenologicamente quanto ontologicamente e, por essa razão, justifica-se empregar a expressão *simetria das categorias*, com ela significando três modos de ser que indiferenciam ou simetrizam direitos lógicos entre sujeito e objeto, homem e Natureza, rompendo de modo radical dualismos de gênese e propondo o abandono de posturas antropocêntricas de filosofia.

5 O Idealismo Fundado Evolucionariamente

Uma das funções do Idealismo Objetivo de Peirce, conforme a exposição anterior, é romper o dualismo mente-matéria de modo a considerar o universo material uma forma especial de mente, cuja conduta estaria tomada por hábitos arraigados. O entendimento dessa proposição implica, então, em entender as leis naturais como *hábitos* de conduta da matéria, e a utilização dessa terminologia assume relevância ao permitir a reflexão sobre *como* tais hábitos foram adquiridos, abrindo uma porta conceitual de imbricamento do idealismo com alguma forma de evolucionismo. A hipótese de Peirce sobre a formação dos hábitos da Natureza, ou seja, sobre a origem das leis naturais, é, a propósito, uma de suas ideias mais brilhantes, segundo a opinião de William James[234]. De um lado, Peirce propõe um evolucionismo que permeará toda sua filosofia[235]. De outro, na mesma linha de argumentação, ele conjectura sobre a formação das leis da Natureza. Vejamos uma passagem crucial de sua obra sobre o tema:

> Que espécie de explicação pode, então, haver? Respondo que podemos esperar por uma explicação evolucionária. Podemos supor que as leis da natureza são resultados de um processo evolucionário.[236] [...] Mas, se as leis da natureza

[234] *NEM* III 2, p. 872–874.
[235] Cf. Ibri, 2015a, cap. 3.
[236] *CP* 7.512.

> são o resultado de uma evolução, este processo evolucionário deve ser suposto ainda em progresso. Pois ele não pode estar completo na medida em que as constantes das leis não encontraram nenhum limite possível último. Além disto, há outras razões para esta conclusão. Porém, se as leis estão ainda em processo de evolução de um estado de coisas no passado infinitamente distante no qual não havia quaisquer leis, segue-se que nem mesmo agora os eventos são absolutamente regulados pela lei.[237]

Sequencialmente, Peirce especula sobre uma tendência objetiva de aquisição de hábitos:

> Mas, se as leis da natureza são resultados da evolução, esta evolução deve proceder de acordo com algum princípio; e este princípio será, em si mesmo, da natureza de uma lei. Porém, ele deve ser uma lei que pode evoluir ou se desenvolver por si mesma [...] Evidentemente ela deve ser uma tendência à generalização — uma tendência generalizadora [...] Contudo, a tendência generalizadora é a grande lei da mente, a lei de associação, a lei de aquisição de hábitos [...] Assim, sou levado à hipótese de que as leis do universo têm sido formadas sob uma tendência universal de todas as coisas à generalização e à aquisição de hábitos.[238]

Esse sempre me pareceu o argumento mais forte a favor de seu Idealismo Objetivo. De fato, perguntas de gênese como as que Peirce formulou sobre as leis naturais só podem ser feitas se o sistema teórico da filosofia comportar uma metafísica sã, ou seja, fundada na Fenomenologia e na Lógica, e tal como ocorre no sistema filosófico peirciano.

---

[237] *CP* 7.514.

[238] *CP* 7.515; passagem, a propósito, citada no capítulo IV deste volume, no texto referenciado na nota 117.

Leis naturais são, então, hábitos adquiridos por uma tendência típica do universo mental. Esse argumento evidentemente propõe um idealismo de teor objetivo, uma vez que conjectura sobre a capacidade da Natureza de generalizar, ou seja, de uma competência indutiva. De fato, o desdobramento mais radical do realismo-idealismo de Peirce irá evidenciar que duas formas lógicas se encontram objetivamente nos processos naturais, a saber, Abdução e Dedução. Embora não caiba aqui uma exposição mais profunda sobre este ponto, brevemente se pode dizer, apenas satisfazendo a possível curiosidade daqueles que não tiveram contato com essa parte da obra de Peirce, que abduções naturais são evidenciadas pela inserção de diversidade e crescente complexificação do universo[239], enquanto as leis da Natureza atuam dedutivamente sobre os eventos que lhes são pertinentes, isto é, fazendo com que eles transcorram por necessidade das regras que as constituem.

Há assim um monismo substancial eidético que se associa ao realismo e que, na verdade, é sua condição de possibilidade, à luz do argumento evolucionário sobre a origem das leis naturais. Leis surgem como hábitos adquiridos e tal somente pode se dar mediante uma tendência de natureza eidética. Permanece o idealismo uma *doutrina de fundo*, que viabiliza a realidade das continuidades que constituem a primeira e a terceira categorias. O universo de descontinuidades da segunda categoria não deve, de sua vez, ser substancialmente estranho à idealidade, uma vez ser ele, na fundação das categorias, o *locus* do aparecer como exterioridade da primeiridade e da terceiridade. Admitida essa condição de harmonia substancial entre as categorias como modos de ser da realidade, a matéria deve ser considerada, assim, de natureza eidética, uma vez ser ela o que constitui a existência dos objetos em sua particularidade.

---

[239] Cf. Ibri, 2006.

É interessante, sob esta linha de desenvolvimento da ontologia de Peirce, lembrar como ele afirma que

> O pragmatismo é uma doutrina correta apenas na medida em que se reconhece que a ação material é o mero aspecto exterior das ideias [...] *Mas o fim do pensamento é a ação na medida em que o fim da ação é outro pensamento.*[240]

Evidenciando como pensamento e ação são conaturais e interativos, como relações que se estabelecem entre o geral e o particular, ou entre interioridade e exterioridade. Assim, *ação* deliberada não seria outra coisa que pensamento dotado de propósito, que adentra um universo de reatividade existencial.

6 Idealismo e a Noção Peirciana de Vida

Matéria, conforme conceituado, é então uma forma de mente governada por hábitos inveterados, significando que seus predicados possuem um grau acentuado de estabilidade e, sua conduta, alto teor de redundância. Contudo, esses hábitos não são completamente cristalizados e determinantes de um comportamento exato que constituiria um universo de leis estritas conducentes a uma concepção determinista de mundo. Peirce irá afirmar que a presença da primeiridade na conduta da matéria, nela atuando por meio do Acaso, promove certo grau de erraticidade, fazendo com que aquelas leis ou hábitos sejam de natureza probabilística. As regularidades do universo são, assim, meramente aproximadas, e os eventos naturais acusam, por um lado, a presença da primeiridade que insere, sempre, por meio do princípio de *Acaso*, dispersão, irregularidades e assimetrias, enquanto, de seu lado, a terceiridade atua na existência fazendo-a redundante, habitual, malgrado de modo não estrito.

---

[240] *CP* 8.272, grifos meus.

É a presença da terceiridade real, a propósito, que proporciona toda e qualquer operação cognitiva, a qual sempre depende, para ser possível, da condição de seus objetos se apresentarem fenomenicamente organizados espaçotemporalmente. Um mundo caótico não seria absolutamente cognoscível – essa necessidade de uma ordem real como condição de possibilidade epistemológica talvez seja a mais vigorosa prova do Realismo[241]. Recorrendo-se ao vocabulário do Sinequismo, cognição requer *continuidades* reais que possam ser representadas no *continuum* do pensamento. Na filosofia de Peirce, pode-se dizer, epistemologia e ontologia se entrelaçam de um modo que dificilmente se possa pensar uma sem a outra.

À luz dessas considerações, pode-se definir, entre o que se denomina mente e matéria, uma gradação de vivacidade ou de *vida*, associando um grau maior à mente e um menor à matéria, e isso seria o mais importante critério de distinção entre elas, uma vez que se tenha desfeito o dualismo substancial instaurador de uma cisão de natureza. Mas, o que definiria tal vivacidade? Quais seriam seus predicados mais importantes?

Parece ser lícito afirmar que a capacidade de romper hábitos que se mostram inadequados como mediações, com respeito à alteridade com a qual se coabita, é uma medida adequada para aferição desses graus de vivacidade. Uma certa capacidade assim considerada envolve propósitos e, por conseguinte, uma vez que a consecução de tais propósitos esteja comprometida por uma interação existencial ou conduta inadequadas, justifica-se a ruptura dos hábitos que atuam como guias de ação.

A partir desse ponto, parece ser legítimo convocar o conceito de *aprendizagem*, nesse sentido de mudança deliberada de hábitos, abandonando-se aqueles que não se

---

[241] Detalhes em Ibri, 2015a.

evidenciam mais como mediações eficientes para os propósitos da conduta. Hábitos ineficientes para os fins pretendidos, se permanecem como tais, acabam interrompendo o diálogo semiótico da mente com seu ambiente de interação existencial, diálogo esse que é o esteio mesmo do que se pode denominar aprendizagem. Aprender, portanto, é estar potencialmente apto a mudar conduta, e essa capacidade para assim proceder define o principal parâmetro determinador do grau de vivacidade mental. Uma mente *viva* deve manter aquele diálogo e, por assim fazer, à luz do Falibilismo, pode incidir frequentemente em erros que exigirão mobilizar com mais agilidade ainda recursos de correção de conduta, até que novos hábitos possam se instalar com o predicado, sempre, de mediações eficientes diante da alteridade.

O emprego do termo *mente* em um sentido realista, tal como aqui se faz, não se reserva ser exclusivamente humano, mas extensivo a todos os seres que coabitam algum universo semiótico, ou seja, em que haja uma circulação, um comércio de signos e significações pragmáticas, isto é, aptas a afetar a conduta. Sob essa ampla significação, então, se considera não apenas o universo humano, senão também os universos animal e vegetal, cada um deles inserido distintamente dentro da gradação de vivacidade definida pela respectiva competência de aprendizagem.

7 A Continuidade da Vida

A concepção peirciana de universo se desenha como algo essencialmente dinâmico, uma realidade inacabada, em que uma natureza eidética tudo permeia e em que, sob um fundo de idealidade substancial, os atores que o coabitam partilham os modos de ser das três categorias.

Uma vez mais se deve repetir que o idealismo não é uma doutrina operacional no sentido de ser essencial ao bom andamento da investigação científica – uma vez fundada e reconhecida, ela não necessita ser mais

convocada para solucionar problemas que impliquem em escolhas de mediações e de conduta. Peirce, após formulá-la, suponho ser por essa razão, não necessitou mencioná-la como suporte a outras doutrinas[242]. Ela permaneceu no fundo, como cenário de um teatro vital de natureza semiótica e pragmática. Essa natureza desenha-se no Universo de Peirce como a contínua produção de signos, de interpretantes que antecedem a adoção de uma conduta, e que nela se consumam como seu lado externo, na forma de ação deliberada e dotada de propósito.

As ciências especiais, na classificação das ciências de Peirce, dependem da filosofia. De um modo mais diretamente evidente, tal dependência se dá com respeito à Fenomenologia e à Lógica ou Semiótica, mas menos evidente com relação às demais Ciências Normativas, a saber, Estética e Ética e, talvez menos ainda, à Metafísica como ontologia. Todavia, a consciência e o reconhecimento dessa dependência *não evidente* acabam por conduzir a investigação afeita a uma ciência especial a um patamar heurístico mais elevado, não apenas pela introdução de um vocabulário enriquecedor, que proporcionará a percepção de aspectos novos dos fenômenos, mas, também, por trazer o reconhecimento filosófico da igualdade de direitos lógicos introduzido pela simetria das categorias.

Uma ciência como a Biossemiótica terá seus horizontes ampliados, não tão somente pelas razões mencionadas, mas pela possibilidade de considerar seu objeto primordial, *a vida*, à luz de um Idealismo Objetivo condicionante de um realismo. A realidade vista sob a lente dessas doutrinas permite justificar procedimentos naturais dotados de propósito e, portanto, necessariamente interpretativos, exibindo a presença de inteligência na construção de mediações em relação ao ambiente circundante, envolvendo processos de cognição que buscam representar a conduta da alteridade para a ela adequar sua própria conduta.

---

[242] Para uma perspectiva oposta, ver Short (2010).

Se se considera *inteligente* todo procedimento que, de algum modo, envolve propósito e conduta deliberada, verificar-se-á que a Natureza está plena deles[243], e os seres que nela coabitam partilham um propósito geral e comum a todos eles, a saber, a *continuidade da vida*. Saber isso proporciona, a par do reconhecimento da idealidade substancial da Natureza, olhar para ela com admiração, finalidade última de natureza estética que determinará uma desejável Ética da investigação.

---

[243] *CP* 4.551; *CP* 6.17.

VII – A Mente Semiótica Resiliente: Relação Conflituosa e Agápica entre os Interpretantes Lógicos e Emocionais[244]

1 Escolhendo uma Entrada no Edifício Peirciano

Talvez a filosofia de Peirce seja a última a exibir um sistema, a saber, que concebeu um *quase* completo edifício filosófico constituído por doutrinas que vão de uma Fenomenologia refinada, malgrado de aparência simples, a uma sofisticada ontologia realista, no bom estilo escolástico. Menciono aqui quase, uma vez que Peirce praticamente nada escreveu sobre Arte, concentrando em sua Estética o foco no predicado da *admirabilidade*, comprometido com os fins da Semiótica e da Ética. Tenho refletido sobre uma possível filosofia da arte que seria extraível de seu sistema filosófico[245], e pode-se dizer que ele parece trazer ideias novas e originais para essa área de saber[246].

Propus uma reconstrução desse sistema em obra anterior[247], na qual pude perceber esse edifício que, a meu ver, oferece muitas portas de entrada, não obstante se deva reconhecer que tudo se inicia por um *estar no mundo*, em que uma mente necessariamente cognitiva deva se esforçar para compreender o oceano de signos que a cerca e com o

---

[244] Este capítulo é uma versão integral do texto de minha autoria: *A Mente Semiótica Resiliente: Relação Conflituosa e Agápica entre os Interpretantes Lógicos e Emocionais*, publicado originalmente em: *Cognitio*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 378-391, jul./dez. 2019b.

[245] Trabalhei esse tema em Ibri (2011; 2020a, volume I desta obra, caps. II, III e IV).

[246] Consultar também Innis (2013).

[247] Trata-se da obra *Kósmos Noetós*, publicada originalmente em 1992, pela Perspectiva, em 2015, pela Paulus, e com versão para o inglês publicada em 2017, pela Springer.

qual precisa, para sua sobrevivência, dialogar. Sob esse prisma, parece legítimo dizer que *vital matters*, tal como são denominadas por Peirce, propõem o ambiente mais imediatamente fenomenológico, onde representar a conduta do *outro*, como alteridade em geral, faz desenvolver de modo mais premente nossa capacidade cognitiva.

Aqui já se insere o conceito de mente como um personagem teleológico, isto é, que está comprometido com a construção de mediações para manter-se *viável em seu meio* – malgrado toda nossa humana cultura que dispõe de um elenco de mediações possíveis a serviço de nossa sobrevivência. Por mais que esse elenco alivie alguns problemas básicos de vida, outros inexoravelmente tomam seu lugar: continuamos insertos em um *Chronos* que não é fruto de nossa imaginação[248] e que nos impõe a irreversibilidade do passado e nos oculta um futuro que nossa falível racionalidade tenta adivinhar.

Nesse *Chronos*, estamos sujeitos a portar um ego que, muitas vezes, uma vida inteira não é suficiente para se compreender. Temos, ainda, que lidar com outros egos que julgamos conhecer, mas que soem contraditar o que deles se espera. Não esqueçamos dos fatos, proverbialmente brutos, no dizer de Peirce, para os quais tenho reservado o predicado de *insolentes*, por invadirem nossas vidas sem serem convidados. Eles justificam, com a aleatoriedade e indiferença que os caracteriza, a acidentalidade fenomenológica que sustenta uma das faces da categoria da primeiridade de Peirce, promovendo, ao mesmo tempo, uma experiência típica da segunda categoria – é nela que se situa a marca mais imediata do que chamamos de *realidade*. Todo esse quadro, penso eu, já requer que a mente, em sua concepção mais ampla tal qual exporei adiante, deva ser *resiliente*.

---

[248] Tenho proposto a distinção entre *Chronos* e *Kairós*, como formas objetiva e subjetiva do tempo. Ver, por exemplo, o cap. XII deste volume.

Voltemos ao edifício filosófico de muitas portas e, aqui, já que o mencionei, elejo o conceito de *mente* como uma entrada possível. Para Peirce, *mente* é algo que dispõe da capacidade básica de generalizar, a saber, de extrair da experiência os elementos que são notáveis, detectáveis por sua permanência e redundância, e que, por assim se apresentarem fenomenicamente, apontam para uma regra possível que os explique e, mais que isso, à luz de um realismo de que falaremos adiante, para uma regra que *produza* tais fatos. Que fatos sejam gerados por alguma forma de regra lógica independente de sua possível representação já parece sugerir uma ontologia dos universais. Deixe-se de lado, por ora, esse passo aparentemente complexo, mas essencial da filosofia de Peirce – seu realismo, a propósito muito distinto de como na contemporaneidade se considera a questão[249].

Há uma passagem na obra de Peirce, sobre a origem das leis da Natureza, que assimila a ideia de lei à de hábito[250], afirmando que a Natureza é dotada de hábitos que aparecem em réplicas redundantes, a questão sobre a origem das leis se transforma na pergunta sobre como a Natureza adquiriu tais hábitos, observando-se que essa capacidade de aquisição é típica e observável na mente humana. A sequência desse raciocínio conduz à conclusão de que há na Natureza um princípio da natureza da mente, uma vez que ela é caracterizada justamente pela sua capacidade de generalizar, tomando aqui o conceito de hábito como resultado de uma generalização. Desenham-se nesse argumento duas doutrinas peircianas, a saber, o Evolucionismo e seu Idealismo Objetivo, do qual falarei mais adiante.

---

[249] Contrapõem-se contemporaneamente realismo versus idealismo, na forma de reconhecimento de mundo exterior à mente e interior a ela, quando, na sua origem escolástica, a questão se desenhava pela dualidade entre Realismo *versus* Nominalismo, a saber, no reconhecimento da realidade dos universais alternativamente à sua admissão exclusiva no interior da linguagem.

[250] A argumentação a respeito desse tema foi desenvolvida no cap. VI deste volume, item 5.

Há muitas consequências notáveis dessa linha de argumentação, tanto de natureza epistemológica quanto ontológica. Epistemologicamente, considerar que as leis são decorrentes de um processo evolucionário, faz supô-las ainda em formação, dando espaço para que um princípio de Acaso atue na Natureza. Enquanto este estaria sob a primeira categoria, as leis estariam submetidas à terceira categoria. Ambos esses princípios atuam na faticidade típica da segunda categoria, onde tudo se define por sua natureza particular, individual, determinada.

Uma doutrina epistemológica importante que aqui se funda nessa saga evolucionária é o *Falibilismo*. Novamente passemos-lhe a palavra:

> Naquelas ciências de mensuração que são as menos sujeitas a erro – a metrologia, a geodésia e a astronomia métrica – nenhum homem que se respeita divulga seus resultados sem lhes afixar os erros prováveis; e se essa prática não é seguida em outras ciências, e porque nelas os erros prováveis são demasiadamente grandes para serem estimados [e] [...] a infalibilidade em assuntos científicos parece-me irresistivelmente cômica.[251]

Despedir-se do mito da certeza tão perseguido por séculos da história da filosofia não é tarefa trivial. Não se trata, essa despedida, de uma desistência por incompetência epistemológica em se atingir a certeza, mas uma convicção ontológica de que tê-la como meta cognitiva é buscar uma ilusão semiótica, ou seja, de concepção de signos interpretantes que ignorariam a natureza mesma de seu objeto. Esse abandono convicto da certeza de nossas representações positivas terá consequências epistemológicas que imporão lidar com modelos probabilísticos como genuinamente adequados aos seus objetos. Mais que isso, a ideia de desvios das expectativas teóricas deverá se inserir no curso das

[251] *CP* 1.9.

observações dos fatos, e ainda mais aguda consequência será o espectro permanente do erro possível, que trará a *tensa* necessidade de observação permanente do objeto representado, de um diálogo semiótico constante com ele, dando-lhe a última palavra sobre si mesmo, sobre suas propriedades, sobre sua conduta, enfim.

Essa característica do Falibilismo acaba tendo um colorido ético evidente: a alteridade do objeto não poderá ser substituída por qualquer arbítrio descritivo das teorias, dos discursos, da linguagem, reforçando uma clara postura de verdade semiótica, ou seja, aquela que se nutre de permanente diálogo com seu objeto e que por assim fazer, torna-se capaz de com ele manter aderência[252], desvendando o caminho futuro dos fatos e, em face disso, possibilitando à mente que os representa fazer escolhas sobre sua própria conduta.

Verifica-se na filosofia de Peirce um esforço teórico que orbita, poder-se-ia dizer, em torno do conceito de conaturalidade entre humano e o natural. Recordemos que Fenomenologia é a primeira das ciências da Filosofia, conforme Peirce propõe em sua classificação das ciências na fase madura de seu pensamento, fazendo com que todo o universo da experiência humana seja o chão onde se erigirão as Ciências Normativas, entre as quais está a Semiótica, e uma teoria sobre a realidade, sua ontologia. Essa hierarquia originária proposta por ele não incide em uma filosofia antropocêntrica que supõe ser o universo humano a instância fundadora e moldadora da realidade. Pelo contrário, as categorias da experiência propostas na Fenomenologia irão dar forma geral também ao conceito de realidade, como princípios efetivamente nela atuantes, simetrizando *modos de aparecer* – Fenomenologia – com *modos de ser* – Ontologia. Essa simetria categorial está associada à ideia de conaturalidade permitindo entendê-la pertinente à natureza comum entre signo e objeto na Semiótica.

---

[252] Chamo aqui de *aderência* a correspondência harmônica entre previsão teórica e curso dos fatos.

A consequência teórica dessa reflexão sobre a origem das leis acaba sendo um dos pilares que sustentam uma doutrina por vezes mal-entendida[253] pelos estudiosos da obra peirciana, a saber, o Idealismo Objetivo. Se as leis da Natureza são hábitos adquiridos, observáveis mesmo no que denominamos *matéria* inorgânica, então não haveria mais essa dicotomia de natureza entre matéria e mente, rompendo com um muito antigo dualismo e propondo a idealidade de tudo o que compõe o que se denomina realidade[254].

O Idealismo Objetivo irá justificar um trânsito de signos em um ambiente de conaturalidade, o que impedirá que a instância da subjetividade humana seja originária de toda idealidade[255], como se pudesse emprestar esse predicado ao restante dos objetos do mundo, configurando a mais comum e mais frequente face de um nominalismo que tacitamente faz perdurar a dualidade de gênese entre mente e matéria.

2 O Realismo Pragmático dos Mundos Interno e Externo

O Idealismo Objetivo de Peirce não é uma teoria operacional, em um sentido de conter em si uma regra que produza fatos, ou que os organize ou os diversifique. Essa operacionalidade dos modos como os objetos semióticos irão fenomenologicamente aparecer estará subsumida às três categorias peircianas. O Idealismo, tal qual concebido por Peirce, seria, então, apenas um *pano de fundo*, um palco de contínua conaturalidade que irá legitimar a utilização extensiva

---

[253] Uma das razões desse mal entendimento vem da não remissão da origem dessa doutrina em Schelling e à redução do idealismo a uma subjetividade fundacional, em contraposição a um realismo da admissão de coisas externas à mente. Tal abordagem contemporânea quase nada se relaciona com a questão do Realismo-Idealismo de que trato neste capítulo.

[254] Sobre o papel do hábito no Pragmatismo de Peirce, consultar também o cap. III deste volume.

[255] Por isso, deve-se tomar o devido cuidado ao se abordar o tema da subjetividade humana no âmbito da filosofia peirciana. Para o leitor interessado em se aprofundar nessa temática, consultar Colapietro (1989).

de um vocabulário, tradicionalmente aplicável apenas à subjetividade universal, a todos os objetos semióticos, sejam eles humanos ou naturais[256].

Assim, sentimento, mundos interior e exterior, possibilidade lógica, generalização, hábitos, interpretação etc., serão termos que o Idealismo facultará utilizar no âmbito do realismo da filosofia de Peirce, podendo-se dizer que seu sistema é um *realismo-idealismo*, por mais que isso possa soar estranho aos ouvidos de outras filosofias, notadamente aquelas que propugnam um antropocentrismo cujo tácito nominalismo consequente permanece dogmaticamente ligado a correntes filosóficas ontologicamente dualistas.

Parece legítimo dizer que os dogmatismos filosóficos surgem por proporem gênese fenomenologicamente não observável do mundo e de suas representações, ou por simplesmente ignorarem tal questão, descredenciando-as como não filosóficas. Isso soe ocorrer no interior de filosofias que não têm recursos para uma resposta e que navegam acriticamente em alguma forma de *ptolomaico* antropocentrismo.

O Idealismo Objetivo de Peirce já está em gênese em sua Cosmologia, cuja exposição não cabe neste pequeno capítulo, mas que, ao menos, permite dela extrair que a gênese do Universo se dá logicamente com a passagem do *possível* ao *necessário*, utilizando-se termos análogos aos da Lógica Modal aristotélica, em uma saga que irá conjecturar sobre a origem das categorias, da primeiridade à terceiridade – nesta, o surgimento do *Chronos*, ainda no âmbito de uma pura idealidade muito anterior ao surgimento da matéria.

De qualquer modo, se se quiser conceituar *hábito* para além da esfera meramente humana, como de fato o faz Peirce, então o Idealismo Objetivo deverá ser

---

[256] Sobre esse instigante tema do pensamento peirciano, consultar também Houser (2014).

considerado e com ele sua gênese, a saber, a Cosmologia, sob sua face genética – uma Cosmogênese.

Em verdade, sempre à luz do Falibilismo, as hipóteses ontológicas de Peirce propõem um bom número de novas portas em seu edifício, nenhuma delas, pode-se dizer por quem as estuda, dogmáticas. Ao contrário, elas, a meu ver, sugerem muitas consequências heurísticas – algumas delas ele próprio não previu ou sobre elas escreveu.

Duas afirmações de Peirce que empresto de sua Cosmologia já ensejam a prática de um novo e extensivo vocabulário filosófico, agora legitimado pela entrada em seu edifício pelo Idealismo Objetivo.

Veja-se primeiro essa passagem:

> Toda tentativa de entender qualquer coisa – toda pesquisa – supõe, ou no mínimo espera, que os próprios objetos de estudo em si mesmos estejam sujeitos a uma lógica mais ou menos idêntica àquela que empregamos. [257]

Supor uma lógica no objeto similar à que empregamos nos signos suscita aqui explicitamente a hipótese do Realismo de Peirce, uma terceiridade que não se confina tão somente ao pensamento humano, mas que subsume também os objetos reais. De outro lado, a idealidade das formas lógicas também se simetriza entre signo e objeto, garantindo o caráter de representação dos interpretantes em sua saga de busca de aderência com a realidade.

A Cosmogênese de Peirce supõe que a origem do Universo tenha sido um *Nada*[258] absolutamente potencial. De fato, qualquer outra hipótese implicaria em uma origem dogmática ou submetida à incognoscibilidade.

---

[257] *CP* 6.189.

[258] A afinidade declarada por Peirce com relação à obra de Schelling faz pensar que esse conceito de *Nada* em sua cosmologia está associado à noção de *Absoluto* do autor alemão. Sobre a inspiração schellinguiana de Peirce, consultar também Dilworth (2016).

Observemos agora a passagem sobre o princípio lógico da possibilidade, notável por suas consequências:

> Digo que nada "necessariamente" resultou do Nada de liberdade sem limites. Isto é, nada de conformidade com a lógica dedutiva. Mas tal não e a lógica da liberdade ou possibilidade. A lógica da liberdade, ou potencialidade, é aquela que anulará a si mesma. Pois, se ela não se autoanular, ela permanece completamente inútil, uma potencialidade do nada-fazer, *e uma potencialidade completamente inútil é anulada pela sua completa inutilidade*. [259]

Há muito que se refletir sobre essa origem. Primeiro, ela é idealidade pura e poderia ser escrita sob uma aparentemente insólita forma: *possível é aquilo que para ser possível deve deixar de ser possível.* Trata-se, a meu ver, de um princípio heurístico absolutamente notável. Ele implica a necessidade da passagem do vago para o definido, do geral para o particular, com possíveis etapas intermediárias de gradativa redução da generalidade. Aqui se prenuncia a dualidade entre *contínuo e discreto*, típica da teoria da continuidade matemática que inspira a teoria ontológica do Sinequismo de Peirce. Daqui se pode extrair a essência mesma das categorias e, poder-se-ia dizer ainda, desse princípio extrair o próprio cerne do Pragmatismo[260]. E é daqui que gostaria agora de prosseguir essa série de sugestões que, no espaço reservado para este capítulo, não pode passar para um desenvolvimento teórico completo, não obstante passível de ser elaborado[261]. Talvez possamos tomar uma outra passagem da Cosmologia de Peirce que proporcionará uma linha de seguimento dessas sugestões. Vejamos a aparentemente surpreendente afirmação:

---

[259] *CP* 6.219; grifos meus.

[260] Sobre as origens e importância do Pragmatismo, consultar Fabbrichesi (2008) e Houser (2003).

[261] Em Ibri (2015a, cap. 5), o leitor dispõe de uma extensiva exposição da Cosmologia de Peirce.

> A distinção entre os mundos interno e externo antecede o Tempo [...] O mundo interno, a que me refiro, é alguma coisa muito primitiva. A qualidade original em si mesma, com sua unidade imediata, pertenceu àquele mundo interno, um mundo de possibilidades, o mundo de Platão. A reação acidental despertou-o para uma consciência de dualidade, de conflito e, portanto, de antagonismo entre um interno e um externo. Assim, o mundo interno foi primeiro, e sua unidade advém daquela primeiridade. O mundo externo foi segundo [...].[262] É por esta razão que me atrevo a ir à mente humana para apreender a natureza de um grande elemento cósmico.[263]

Evidencia-se, nessa passagem, o retro anunciado novo vocabulário licitado pelo realismo-idealismo de Peirce, e que aqui se mostra de maneira radical. Que estranho parece soar a afirmação de um *mundo interior* antecedendo *mundo exterior* em um âmbito cósmico, sem qualquer instância humana! Que ousadia supor o predicado da interioridade como sendo algo pertinente a uma realidade independente de nós e, mais ainda, muito anterior à nossa própria existência! E buscar na mente humana algo de natureza cósmica! Sim, é assim mesmo que a filosofia de Peirce se estrutura como um sistema dentro de um ambiente de conaturalidade da idealidade que tudo colore e permeia.

Peirce propõe buscar na mente humana a sustentação experimental para uma própria e mais ampla concepção de mente, a saber, aquela que se funda na capacidade de generalizar, formando hábitos de conduta, e que no ambiente da realidade natural se constituirá no que usualmente se denominam leis.

A ideia de que mundo interno não se reduz ao âmbito humano será extremamente profícua para entender uma epistemologia dos universais ou das continuidades

---

[262] *NEM* IV, p. 141.
[263] *NEM* IV, p. 141.

reais. A questão, crucial para o Realismo, seria assim formulada: como conhecer o que não nos é dado diretamente aos sentidos? E aqui se colocará a questão que lhe é associada, ou seja, das relações lógicas entre exterioridade e interioridade, agora ontologicamente proposta. Veja-se essa passagem:

> Mas, mesmo acerca da mente humana, apenas coletamos informações externas sobre hábitos. Nosso conhecimento da sua natureza interna vem até nós a partir da lógica. Pois, hábito é generalização. [264]

De fato, apenas a categoria da segundidade exibe definidamente os objetos em seu caráter individual, particular. Ela tem essa propriedade de subsumir tudo o que seja exterior à mente e, assim, torna-se dotada da mais evidente alteridade. O Realismo peirciano, contudo, propugna que a realidade não é apenas constituída pelos objetos sob a segundidade, mas que o real é composto pelas outras duas categorias, a saber, a primeiridade e a terceiridade, que encerram em si possibilidade e necessidade lógicas, nessa ordem. Ambas essas duas categorias, pode-se dizer, abrigam tudo o que é de natureza geral ou contínua e, assim, o Realismo se distingue do Nominalismo por reconhecê-las como componentes importantes do que se denomina realidade. Por conseguinte, os hábitos somente podem ser conhecidos pelo modo como se manifestam faticamente, na forma da conduta que eles condicionam.

Primeiridade e terceiridade seriam assim de natureza interior, enquanto a segundidade de natureza exterior. De maneira geral, então, reafirma-se que somente são cognoscíveis os objetos interiores pelo modo como eles aparecem no exterior. A segundidade é a categoria onde os seres se mostram publicamente para toda e qualquer mente, enquanto as outras duas

[264] *NEM* IV, p. 142.

categorias somente são cognoscíveis por inferência que se baseia no modo como elas condicionam esse aparecer exterior. Essa parece ser a maior dificuldade das filosofias adotarem o realismo como seu eixo ontológico, uma vez que possibilidade e necessidade, a essência da primeiridade e da terceiridade nessa ordem, seriam acessíveis apenas indiretamente, enquanto os objetos na sua existência definida e individual abrem-se para uma cognição direta.

Contudo, na linha da filosofia de Peirce, a ruptura do dualismo mente-matéria e do estranhamento de gênese entre homem e Natureza implicará em admitir que *mundo interno* não estaria apenas confinado à mente humana, e que a extensão do conceito de mente a todos os seres reais capazes de adquirirem hábitos os faz dotados de interioridade que abriga a primeira e a terceira categorias. Parece legítimo propor a distinção entre interioridade, termo mais geral designativo dos universos contínuos do possível e do necessário, e subjetividade, que designaria o mundo interior exclusivamente humano.

3 Conhecer Hábitos – Prever o Futuro

O amplo conceito de mente sustentado pelo Idealismo Objetivo baseou-se no fenômeno universal de aquisição de hábitos, assimilando-se a noção de hábito à de lei. Mas, enfim, poder-se-ia perguntar: por que os seres em geral tendem a adquirir hábitos? Qual a função que tais hábitos desempenham? A resposta natural a essas questões é que os hábitos são guias de conduta diante da alteridade fática. Constituiriam, portanto, *mediações*, embora, pode-se dizer, nem sempre *representações* genuínas de seus objetos[265]. Adianto, aqui, o que será objeto de reflexão mais detida na sequência deste capítulo. Suponho serem representações genuínas aquelas mediações capazes de prever a conduta futura do objeto, associadas, assim, ao

[265] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. X.

papel *lógico* dos hábitos. Nesse sentido, tais hábitos são, semioticamente, interpretantes lógicos. Esses são necessariamente contínuos no tempo, por sua função preditiva, tendo sido, em geral, concebidos por meio de observação temporal da conduta do objeto, generalizando-a.

Contudo, deve-se reconhecer que há também hábitos de *sentir*, constituindo interpretantes emocionais que, quando predominam sobre os interpretantes lógicos, sobrelevando-se a eles e deles se apartando[266], resultam vinculados a uma relação de segundidade com seu objeto cuja conduta ele não pode prever, em função de seu caráter imediato, desvinculado do tempo. Malgrado essa característica, interpretantes emocionais atuando autonomamente na segundidade da experiência cumprem o papel de balizadores de conduta, conquanto sem poder preditivo.

Peirce criou o termo *degenerado* [*degenerate*] para designar uma espécie de truncamento dos signos que não se alçam à terceiridade, permanecendo na segunda categoria. Um signo degenerado de segunda categoria não pode ser preditivo pois não adentra a temporalidade da terceiridade e, deste modo, a conduta que dele resulta seria puramente reativa – por assim ser, não tem a virtude de sugerir um novo hábito, ou seja, não configura um processo de aprendizagem da mente. Aqui, é evidente, busco ser fiel ao conceito peirciano de aprendizagem como um processo de mudança de hábito.

Resultados de generalizações, portanto de um processo indutivo, os hábitos são, não obstante, de naturezas diferentes por se originarem de induções diferentes, tais como as classifica Peirce. Resumo-as brevemente como segue. Indução Estatística[267], que é configurada por modelos teóricos probabilísticos definidos. Esse tipo de indução se aplica ao método de

---

[266] Ver-se-á que esse é um caso de dissociação entre esses dois tipos de interpretantes, quando é possível em uma genuína representação de terceiridade uma associação eficiente entre ambos.
[267] *CP* 7.120.

investigação tal qual propõe Peirce, antecedido pelas etapas lógicas denominadas por Abdução e Dedução. A segunda classe de induções é denominada por ele de Indução Qualitativa[268], que me parece aplicável em situações experimentais de identificação de casos similares pelo investigador, com base em seu conhecimento pretérito. Suponho, também, possível pensá-la constituindo juízos perceptivos baseados em hábitos, tais como, exemplarmente, verifica-se na formulação de diagnósticos médicos. Contudo, interessa-me, para o escopo deste capítulo, examinar o conceito de Indução Rudimentar[269], cuja característica é sempre resultar em proposições universais, na suposição de que os predicados do objeto no passado não se alterarão no futuro. Destaco esse tipo de indução por ele ser, a meu ver, característico de casos em que se tem a prevalência de interpretantes emocionais, sem espaço para interpretantes lógicos. Estes, a seu turno, têm perfil comprometido com alguma forma de falibilismo epistemológico, o que os faz tomar a forma de proposições de natureza conjectural. Pode-se dizer que os interpretantes lógicos estão associados a induções estatísticas, e seu caráter conjectural se dá pela forma da proposição que afirma predicados com diversos graus de probabilidade de ocorrência. Esse caráter conjectural penso poder ser admitido também nas induções qualitativas, na medida em que resguardem as proposições de serem universais, sem, contudo, a pressuposição de rígida manutenção das características passadas do objeto no futuro, tal como ocorre na indução rudimentar.

Sob o prisma do Realismo peirciano, *conhecer* é buscar representar os hábitos do objeto investigado. Há, entretanto, uma crescente presença da espontaneidade da primeira categoria que iria dos hábitos da matéria, que o Idealismo Objetivo de Peirce reconhece ser uma

[268] *CP* 2.759.
[269] *CP* 2.757.

mente envelhecida que atingiu um estado de equilíbrio *quase* definitivo e que, assim, está indisponível para mudanças, até a mente mais instável, viva, como o é a mente humana. Pode-se dizer que a geologia dos cristais não é uma ciência simples, mas sua complexidade e dificuldade de investigação não pode se equiparar à da psicanálise, que lida com objetos permeados pela emocionalidade das qualidades de sentimento, tendo de investigá-los com base no relato dos pacientes, sem acesso fenomenológico direto à faticidade relatada, podendo-se, não obstante, se valer, também, da leitura semiótica dos muitos signos indiciais que acompanham tal relato[270].

Tudo o que se quer com o ato *justo* de conhecer é delinear a conduta futura provável do objeto. E pode-se dizer que um objeto sem hábitos não faculta que assim o façamos.

3.1 A Água e a Rede de Pescar

Permitir-me-ei, aqui, uma metáfora que penso ajudaria a pensar o que se pode entender ser a diferença entre os interpretantes emocionais e lógicos. Trata-se das imagens da água e da rede de pescar. A água sugere a ideia de um contínuo sem qualquer forma, de que mesmo suas porções finitas não se distinguem do todo contínuo do fluido a que pertence. A ideia de uma parte remeter imediatamente a um todo faz lembrar a indução rudimentar.

De sua vez, a rede de pescar tem uma estrutura [*frame*] desenhada para pegar alguns objetos determinados, no caso peixes de algum tipo, deixando passar outros que possivelmente não são seu objetivo. Ela seleciona desse universo alguns elementos mediante um plano prévio, dado pela sua própria configuração previamente pensada. Essa consequente seleção de indivíduos intencionalmente prevista faz lembrar, suponho, a indução estatística, aquela que

[270] Acerca deste ponto, consultar a análise de Guimarães Filho (2017).

generaliza com base em uma amostra, e é capaz de ser preditiva. Enquanto a indução estatística generaliza com base em uma teoria que se supõe possa ser modificada caso apareçam fatos que a contraditem, a indução rudimentar não pode assim proceder. Ela não dispõe de uma *teoria* que desempenhe o papel de regra de reflexão sobre uma eventual presença de elementos surpreendentes da experiência que possam vir a sugerir sua revisão ou, mesmo, reparametrização.

A indução rudimentar, como um fluido sem forma, sempre tende a operar de modo imediato, remetendo a parte a um todo, sem critério de distinção. Portanto, o que sustentaria suas proposições sempre universais seria apenas a repetição por similaridade aparente entre os fatos ou estado de coisas fático a que se refere. Generalizações universais por mera analogia acabam mobilizando apenas ícones-indiciais sem que sejam alçados a um estado simbólico genuíno, ou seja, não saem de seu ambiente fenomenológico de segundidade para se elevarem à terceira categoria, onde a alteridade do fato poderá ser entendida à luz de uma teoria.

Muitos juízos de fundo apenas emocional são assim proferidos, e isso não é apenas um problema lógico. Eles irão promover um conflito entre as mentes que buscam se guiar pelo que é dizível tendo em conta a falibilidade do que é dito e as mentes que se negam a navegar por algum grau de incerteza, pois inseridas na necessidade dos enunciados universais.

4 A Mente Resiliente: Uma Síntese

Convoco uma vez mais o Idealismo Objetivo, por onde neste capítulo entrei no edifício filosófico de Peirce, como a doutrina que justifica a conaturalidade de gênese entre contínuos de qualidades de sentimento, sob a primeiridade, e contínuos de estrutura lógica, sob a terceiridade. Em um vocabulário de senso comum, dir-se-ia simplesmente, no âmbito restrito das

faculdades humanas, conaturalidade entre *sentimento* e *razão*. Em verdade, essa gênese comum se dá na Cosmologia do autor, onde de um contínuo sem forma, de meras possibilidades, surgem contínuos com forma, de *quase* necessidade.

Poder-se-ia, então, aqui se perceber uma espécie de lição cósmica que sugere essa conaturalidade e que a disjunção entre possibilidade e necessidade lógicas constitui um equívoco que apenas pode gerar uma injusta, porque sem fundamento, dualidade. Muitos exemplos poderiam ser arrolados de trabalho conjunto entre interpretantes emocionais e lógicos. Mencione-se toda a teoria heurística da Abdução de Peirce, onde ele irá sugerir pensar o nascimento de novas mediações lógicas, novas teorias em ciência, por meio de uma espécie de sensibilidade inteligente, ou, se se quiser dizer, uma inteligência sensível presente nos seus conceitos exemplares de juízo perceptivo, *insight* de terceiridade, não nos esquecendo da defesa que faz da presença quase insólita de uma faculdade *instintiva* de origem evolucionária na mente humana[271].

Embora Peirce não tenha dado foco, no âmbito da criação artística, ao viés do trabalho conjunto entre o emocional e o lógico, que se poderia aqui denominar *agápico*, como sugiro no título deste capítulo, parece-me lícito dizer que uma ideia de natureza estética se realiza como obra de arte mediante o conhecimento de alguma teoria que guie sua concepção. Proponho, também, que se pense na distinção entre *sensibilidade* e *emocionalidade*, em que a primeira traduz o trabalho interativo entre sentimento e forma lógica e a segunda se confina à unidade imediata de sua própria natureza.

Voltemos ao tema da dissensão entre os interpretantes emocional e lógico. Enquanto o emocional não tem regra para construção de seus juízos, exceto por universalizar predicados e passar a identificar objetos à luz

---

[271] Para aprofundamento dessa temática, ver Anderson (1987) e, em uma perspectiva diferente, Dilworth (2015).

de uma aparente semelhança entre eles, o lógico tem em si algum critério de relevância que distingue nos seus objetos os caracteres que possam ser interpretados à luz desse critério. A pura emocionalidade atuaria, assim, como interpretante confinado à segunda categoria, sem superar a dualidade que lhe é característica. Mediações por meio desses interpretantes levam, consequentemente, a interpretantes energéticos que desconsideram a conduta das mentes com as quais interagem. Decorrem dessas formas de relação humana conflitos inevitáveis pela impossibilidade de se pensar de modo justo, poder-se-ia dizer, a alteridade, o outro, como soem dizer os psicanalistas, submisso à imediatidade universalizante de signos emocionais que se alimentam exclusivamente de hábitos de sentir[272].

Quanto sofrimento mentes *tenazes*, lembrando o termo da teoria das crenças de Peirce, acarretam à sua volta, requerendo uma *resiliência*[273] quase sobre-humana daqueles que com elas coabitam. Não à toa, a alteridade em Peirce é denominada por ele de bruta. Diante dela temos o recurso das mediações cognitivas, e que podem representar a conduta da alteridade, diluindo sua brutalidade por poder pensá-la inserida no *Chronos*. Contudo, quando a genética brutalidade da alteridade, assim chamada por ignorar o que gostaríamos que ela fosse ou o que possamos imaginar que ela seja, permanece nesse estado fenomenologicamente existencial diante de nossa mente, anunciam-se relações conflituosas confinadas inexoravelmente à segundidade.

Pensemos, então, que o trabalho agápico entre os interpretantes emocionais e lógicos, dotando a mente de sensibilidade e não apenas de emocionalidade, requererá da mente um tipo especial de resiliência, definida pela flexibilidade que ela possa exibir para

---

[272] Sobre a influência da Semiótica de Peirce no pensamento psicanalítico, consultar Guimarães Filho (2016).

[273] Não à toa, o conceito de Resiliência tem sido objeto de estudos de diversas áreas das Ciências Humanas. Ver, a título de exemplo, Norris; Tracy; Galea (2009) e Southwick; Charney (2018).

reconhecer seus erros diante do que tem sempre a última palavra – *os fatos*. Mas aí a mente estará imersa no que lhe renova a força vital e realiza sua mais genuína natureza, a saber, sua saga de crescimento e contínua aprendizagem.

Creio que a mente resiliente, mobilizada pela dureza da segundidade onde tem de existir, merece momentos de um justo repouso onde a agápica constituição de nossa sensibilidade possa usufruir do que ela mesma criou para si: a mais elevada arte humana da música, das artes plásticas, da poesia e do que de mais refinado de sua arte a Natureza oferece à nossa contemplação.

Seção C
Sobre Pragmatismo e Pragmaticismo

VIII – Neopragmatismo Visto pelo Pragmaticismo: Uma Redescrição[274]

Os nominalistas entendem a linguagem tão somente como sinais e sons utilizados pelos seres humanos. Uma das coisas que desejamos fazer com a linguagem é obter alimentação, uma outra é o sexo, e outra ainda compreender a origem do universo.
Rorty, *EHO*, 127.

O nominalismo é um veneno mortal para qualquer raciocínio vivo.
Peirce, *NEM* 3, 201.

Aqueles que estão familiarizados com a filosofia de Peirce se certificarão, após breves momentos de leitura de algum dos textos mais conhecidos de Richard Rorty, de que adentraram um universo, no que tange a seus pressupostos, completamente avesso àqueles que a filosofia peirciana adota. Tal universo se desenha em diversos pontos conceituais, que chamarei de "teses neopragmatistas", a saber:

a) a recusa do conceito de representação pela sua pretensa associação a "essências fixas não humanas";

b) a negação da possibilidade da verdade como correspondência, para a qual utiliza a metáfora

[274] Este capítulo é uma versão traduzida do texto de minha autoria: *Neopragmatism Viewed by Pragmaticism*, originalmente publicado em: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, v. V, p. 01–13, 2013.

do “espelho da Natureza”[275] (essa tese tem um evidente vínculo íntimo com a anterior);

c) a substituição do conceito de descoberta pelo de invenção;

d) a defesa do Nominalismo diante de um realismo metafísico;

e) a negação do papel da linguagem como mediação entre sujeito e objeto;

f) a introdução do termo “redescrição” em substituição a verdades fixas, contemplando a contingência fática da vida humana;

g) a atribuição à linguagem do papel central de ferramenta com a qual se constrói uma solidariedade no interior de uma sociedade democrática – constituída, portanto, de cidadãos que livremente expressam suas ideias – que busca a minimização da dor e da crueldade humanas;

h) a substituição da filosofia pela literatura, como ferramenta mais eficiente no preparo dos homens para o exercício de sua linguagem criadora de solidariedade;

i) a proposição do termo “ironia”, para designar uma atitude filosófica dessacralizada, antiessencialista, que abdica de argumentações verdadeiras em favor de vocabulários mais eficientes para discussão de ideias – os pragmatistas rortyanos se autodenominam “ironistas”[276].

A todos os que adotam tais pontos de vista, não obstante enunciados assim de modo bastante resumido, Rorty chamou de *pragmatistas*, declarando a si mesmo seguidor, principalmente, da tradição do pensamento pragmatista de Dewey e James.

---

[275] Como aparece, exemplarmente, no bem conhecido *Philosophy and the Mirror of Nature*, de Rorty (*PMN*, p. 10).
[276] *CIS*, p. 136–145.

Rorty também arrola alguns outros nomes da tradição para apoio, ao menos parcial, a suas teses, a exemplo de Kant, Hegel, Heidegger, Derrida, Wittgenstein. Menções a Peirce são bastante tópicas, evidenciando uma parca leitura da obra peirciana, restrita a alguns textos de sua juventude.

Bastaria, suponho, aquele elenco de teses rortyanas para que um estudioso sério da obra de Peirce sugira excluí-lo do rol dos que concordam em integrar o grupo que Rorty, frequentemente em seus escritos, designa por "nós pragmatistas". Abordando alguns pontos de discordância entre Peirce e Rorty, buscarei justificar porque essa exclusão deveria ser feita. Examino, em linhas gerais, algumas daquelas teses e procuro expor qual seria uma posição crítica baseada na filosofia de Peirce. Pode-se adiantar, contudo, que nenhuma das teses rortyanas tal qual expostas tem acolhida no interior do sistema de ideias de Peirce e, por essa razão, a manutenção do termo "pragmatismo" para designar duas posturas teóricas completamente antagônicas viria a gerar, no mínimo, confusão. Aceitando a salutar sugestão de Peirce de que nomeação de conceitos deva ser objeto de uma Ética[277], vale retomar seu termo "pragmaticismo"[278], que em certo momento ele adotara para distinguir sua concepção de Pragmatismo daquelas que em sua época se seguiram à criação dessa doutrina em 1878[279].

---

[277] Cf. *Ethics of Terminology* em *CP* 2.219–226; *EP* 2.263–266.

[278] *CP* 5.414; *EP* 2, p. 334–335. Nesse parágrafo, Peirce escreveu: "Então, o escritor, ao perceber seu filho 'pragmatismo' assim promovido, sente que é hora de lhe dar um beijo de despedida e abandoná-lo ao seu destino superior; para dar conta do preciso propósito de expressar a definição original, ele anuncia o nascimento da palavra 'pragmaticismo', que é feia o bastante para se proteger de sequestradores. Para mostrar quão recente é o uso geral da palavra 'pragmatismo', o escritor menciona que, tanto quanto crê, ele nunca, até hoje, a utilizou em cópia para a imprensa, exceto por solicitação específica, no Dicionário de Baldwin. [...] Pelo final de 1890, quando essa parte do *Century Dictionary* surgiu, ele não julgou que a palavra possuísse *status* suficiente para aparecer naquele trabalho. [...] Mas a tem utilizado continuamente em conversas filosóficas desde, talvez, meados dos anos setenta."

[279] Peirce, 1878, p. 286–302; *CP* 5, 388–410; *EP* 1, p. 124–141.

Na verdade, o termo pragmaticismo aparece bem depois da criação da doutrina na juventude de Peirce. O desenvolvimento ulterior da filosofia de Peirce, tornando-se cada vez mais realista e fortemente metafísica, incorporou significados adicionais ao Pragmatismo, fazendo-o ser uma consequência da relação entre as suas três categorias, cuja formulação definitiva se dá após 1902, quando expõe sua Fenomenologia em forma final. O Pragmatismo de Peirce torna-se uma relação generalizada entre o *geral* e o *particular*[280], em que a expressão *consequências práticas*, enunciada na proposição original da máxima em 1878, vai assumir um significado cada vez mais ontológico, extravasando necessariamente o plano da conduta humana para a conduta de todos os objetos reais[281]. Essa extensionalidade do conceito de Pragmatismo decorre, da simetria categorial entre o plano lógico e o plano ontológico, fundamental para que se conceba a Semiótica como a ciência que propõe significados para além da linguagem humana.

A filosofia madura de Peirce constitui um sistema de ideias que se entrelaçam e sugerem uma hierarquia não fundacionista entre as suas diversas disciplinas, não obstante tal sistema se ocupe de questões genéticas, a exemplo de sua concepção da Cosmogênese[282].

Rorty participa da tradição que remonta a Nietzsche e é compartilhada pela maioria dos filósofos de forte recusa da Metafísica, antiessencialistas, como se autodenominam[283]. Entretanto, entre muitas questões possíveis, caberia perguntar a um pragmatista instrumentalista ou utilitarista se a metafísica teológica,

---

280 Em *CP* 5.170, Peirce afirmou: "[...] a validade da indução depende da relação necessária entre o geral e o particular. É precisamente isso que é a base do Pragmatismo". Para outras interpretações do Pragmatismo, consultar: Altshuler (1978), Forster (2003), Hookway (2005) e Liszka (2009).

281 Abordo essa consequência ontológica do Pragmatismo, por exemplo, em Ibri (2020a, volume I desta obra, cap. X).

282 Acerca deste tema, consultar também Turley (1977).

283 Um exemplo do antiessencialismo de Rorty pode ser encontrado em *A World without Substances and Essences* (*PSH*).

por exemplo, como fonte de crenças do senso comum, deva ser objeto de tão radical recusa, se tal crença deve, de algum modo, ser reconhecida pela sua *utilidade* para a vida humana, confortando os homens perante sua inexorável finitude, diante do choque bruto dos fatos, trazendo esperança de vida aos desvalidos. Não seria essa consideração suficiente para admitir o sentimento de religiosidade como algo "pragmático"? Não há, no fundo da radical recusa da metafísica teológica não uma questão epistêmica como a que Kant colocou, mas, de fato, uma reação contra as *instituições religiosas* que incorporaram uma tendência extremamente *humana*, a saber, uma atração para a transcendência, hábitos sociais e uma moralidade associada a exercício de poder? Por que aqui não se separam os dois objetos, mas, ao contrário, acaba-se por jogar ambos fora, a água do banho e o bebê, como popularmente se diz? Parece que essa questão traz um espectro de censura: algumas coisas são úteis, outras parecem ser proibidas de assim o serem. Não poderia também essa tendência à transcendência ser meramente poética? Não marca pragmaticamente a conduta ver a Natureza sacralizada por uma concepção panteísta da divindade – uma abertura para um diálogo silencioso e transcendente com cada ser natural? Por que esse bebê potencialmente poético deveria ser descartado junto com a suja água do dogmatismo moral que freia o humano impulso erótico? Não cabem aqui "redescrições", entendidas como releitura um pouco mais profunda da diversidade de faces por que passa a experiência humana[284]?

Perguntas como essa valem ser feitas, a meu ver. Deflacionar ao extremo a filosofia pode incorrer em dela suprimir componentes vitais que a mantêm viva. Talvez seja essa a estratégia de Rorty para, uma vez anoréxica, ser substituída pela literatura.

---

[284] Minha sugestão é que a experiência poética pode ser considerada do ponto de vista do Pragmatismo de Peirce, embora totalmente conectada com sua ontologia. Ver Ibri (2020a, volume I desta obra, caps. II e III).

1 Sobre os Conceitos de Representação e Verdade (Teses A e B)

Rorty entende o conceito de *representação* invariavelmente associado a um mundo externo dotado de essências últimas de que deve ela ser uma espécie de espelho. Ele não reconhece qualquer *utilidade* daquele conceito para os fins humanos. Penso, contudo, que esse conceito mereceria – empregando aqui um termo caro aos neopragmatistas – *redescrição*. Tal redescrição buscaria justamente entender "representação" dentro do critério de significação reconhecido pelo Neopragmatismo, a saber, pelo seu viés utilitarista-instrumentalista.

Em primeiro lugar, é necessário "redescrever" o mundo[285] do qual a suposta "representação" intencionaria ser *espelho*. Invariavelmente, Rorty menciona uma quase patética pretensão dos representacionistas de uma precisão oriunda de uma visão determinista de mundo, tal qual se desenhara no Iluminismo. No entanto, essa visão há muito deixou a ciência contemporânea e as filosofias mais atualizadas com sua história. Já de longa data o determinismo ontológico deixou de ser uma esperança tanto dos que fazem ciência quanto dos que fazem dela metalinguagem, a saber, os epistemólogos. Não obstante, Rorty insiste em várias passagens de sua obra[286] em atribuir aquela visão determinista aos *representacionistas*, parecendo com isso adotar uma conveniente estratégia geral de descredenciamento de seu adversário, o qual nutriria uma visão de mundo oriunda da crença em um Deus pitagórico que tudo previu em seu projeto, cabendo ao homem descobrir que leis finais, com *status* de essências divinas, foram por Ele pensadas. Cabe perguntar por que não se dá o direito de *mudança de vocabulário* aos *representacionistas*? Diriam eles que nenhuma ciência de respeito teria uma expectativa determinista da conduta de

---

[285] Não obstante "mundo" seja o que há de mais ausente no discurso do Neopragmatismo.

[286] Ver, por exemplo, sua insistência no conceito de "representação exata" em *ORT*, 99; *PMN*, 377.

seus objetos[287], sendo natural a obtenção de uma dispersão de resultados tratáveis estatisticamente através de funções de probabilidade.

Por que afinal se justificaria o termo *representação* para uma teoria? Se, por um lado, *representação* significar uma imagem exata, *espelhante*, de objetos *particulares*, o conhecimento humano não teria qualquer *utilidade*, de acordo com o critério de valoração adotado pelo Neopragmatismo. Alternativamente, por outro lado, se a representação estiver associada a essências finais, fixas, também há que se concordar que nenhuma função utilitária seria nela encontrada. Contudo, refaça-se o conceito de representação como um *simulador de conduta futura* de seus *objetos*[288]. Penso que esta função das representações, a saber, prever a conduta futura de seus objetos, caracteriza o que Peirce quis dizer ao defender que o significado de uma teoria positiva está em seu *esse in futuro*[289], a saber, em sua capacidade de previsão do curso futuro dos fatos. Aqui, a propósito, quando menciono "objetos" ou "fatos" deparo-me com a sugestão de Rorty de que deveríamos evitar tais termos, mudando nosso vocabulário. Não obstante ele reconheça a função utilitária da previsibilidade das teorias, veda à filosofia, contudo, especular sobre a razão do sucesso ou insucesso de tais previsões, como se tal especulação, ao fim e ao cabo, fosse balizada pela pretensão de descoberta de

---

[287] Cf. *CP* 1.9, trecho citado no capítulo VII deste volume, em trecho referenciado na nota 251, e também *NEM* III 2, p. 897.

[288] Em *CIS*, p. 5–7, Rorty critica a concepção de linguagem como mediação entre sujeito e objeto.

[289] Em *CP* 5.427; *EP* 2, p. 340, lê-se: "O significado racional de toda proposição reside no futuro. Como isso pode ser entendido? O significado de uma proposição é em si uma proposição. De fato, não é outro senão a própria proposição da qual é o significado: é uma tradução dela. Mas das inúmeras formas nas quais uma proposição pode ser traduzida, qual é a que deve ser chamada de seu próprio significado? É, de acordo com o pragmaticista, a forma na qual a proposição se torna aplicável à conduta humana, não nessas ou naquelas circunstâncias especiais, nem quando se atinge este ou aquele objetivo especial, mas aquela forma que é mais diretamente aplicável ao autocontrole em todas as situações e a todos os propósitos. É por isso que ele localiza o significado no futuro; pois a conduta futura é a única conduta sujeita a autocontrole."

essências ou realidades ocultas. Aqui se situa, penso, o cerne da questão sobre representação e verdade, tal qual a considera o Neopragmatismo.

Para o Pragmaticismo de Peirce, *representar* significaria essa primordial função de nossa racionalidade em simular o que pode ocorrer com o curso futuro dos fatos e, assim, balizar nossa própria conduta em face dessa luz que as teorias acendem *sobre o que ainda não aconteceu*. Para o Neopragmatismo, *representação* traz embutida em seu conceito uma visão de um mundo estático, permeada por estruturas não humanas, essências metafísicas ocultas, e outros fantasmas mais associados a um determinismo teológico. Utilizando o vocabulário de que se vale o Neopragmatismo, se *deflacionarmos* os objetos das representações dessa visão anacrônica de um determinismo teológico, a propósito aventado por Rorty, a meu ver, por meras razões de estratégia argumentativa, então *representação* estaria simplesmente associada a *objetos dotados de hábitos de conduta*[290], cujo conhecimento é de extrema *utilidade* para planejarmos como deveríamos agir para realizar nossos propósitos. Ora, visto sob uma ótica indeterminista, o mundo dotado de erraticidade [*randomness*] apresentar-se-ia naquele pretenso espelho rortyano como bastante *enevoado*, combinando esta metáfora com outra formulada por Popper em seu brilhante texto *Of Clouds and Clocks*[291], e tal imagem do mundo não poderia estar associada a qualquer teoria precisa. Creio, todavia, que ao invés de se tentar salvar essa metáfora do espelho, seria melhor quebrá-lo de vez, sem medo do que poderia acontecer de trágico com a filosofia nos próximos sete anos, tendo em vista que Rorty parece sempre manter sob o foco de suas críticas os místicos e os que creem em uma realidade essencializada por algo não humano[292].

---

[290] Rorty estimula em muitas passagens a adoção de vocabulários criativos. Ver, por exemplo, *CIS,* p. 20.
[291] Popper, 1972, p. 206–255.
[292] Ver, exemplarmente, *TP*, p. 226.

A inutilidade conceitual da metáfora do espelho se caracteriza pelo fato de nenhuma imagem clara poder ser vista nele, dado o caráter indeterminado do objeto. Malgrado tal indeterminação, as teorias positivas podem perfeitamente ser classificadas pelo seu poder de *aderência* entre o curso dos fatos e as previsões de tais teorias. Este conceito de *aderência*, a propósito não incomum em ciência, estaria justificado por uma concepção de correspondência estrutural entre a regra de conduta, que subsume os fatos na sua manifestação fenomênica, e sua representação teórica, conquanto *falíveis*[293] se possam admitir todas nossas afirmações sobre o mundo. Aqui menciono a concepção peirciana de que nossas teorias positivas são falíveis, associada não apenas a uma concepção indeterminista de mundo, mas, também, ligada à erraticidade verificável nas ações humanas. Evidentemente, então, teorias que apresentam boa aderência com o curso dos fatos podem ser consideradas *verdadeiras*, sem que isso represente uma verdade definitiva ou que esteja associada a determinismos anacronicamente metafísicos. Pode-se supor que um cientista de ampla formação cultural certamente recusaria reconhecer suas teorias como *meras ferramentas úteis*, mas diria que muitas delas são verdadeiras, conquanto admitisse que teorias melhores, significando com isso "mais *aderentes*"[294], possam surgir e que aquelas hoje consideradas de boa aderência possam perder esse predicado em face da descoberta de novos fenômenos.

É evidente que há uma diferença radical entre o que o Pragmaticismo entende ser uma teoria verdadeira e o que Rorty afirma ser uma teoria útil. O Pragmaticismo

---

[293] Margolis (2007) e Forster (1997) são exemplos de interessantes discussões acerca do Falibilismo de Peirce.

[294] Gostaria de sugerir que *aderência* é um termo melhor de ser utilizado do que *verdade*, dado que este último pode induzir mentes não familiarizadas com os conceitos de Indeterminismo e conhecimento falível, da maneira como Peirce os entendia, a pensar em essências fixas, tal como Rorty insistentemente o faz. *Verdade*, então, seria apenas utilizada a partir da consideração de que as teorias são falíveis e, consequentemente, devem ser mudadas sempre que a experiência impuser tal mudança, em qualquer grau de demanda.

tem um pressuposto *realista* de raízes na escolástica, ou seja, que admite a realidade de instâncias gerais associadas à alteridade dos objetos particulares. Ele não é redutível a um realismo contemporâneo, que assim é chamado por apenas admitir a existência de um mundo externo de objetos particulares, e que se contrapõe a um idealismo subjetivo. O realismo pragmaticista propõe a hipótese de que o mundo contém *hábitos de conduta*, a saber, regras gerais que estão associadas à regularidade verificável nos eventos particulares. Essa hipótese é *útil* para explicar a razão pela qual algumas teorias são aderentes e outras não, resgatando, assim, o conceito de *verdade falível*.

Há razões históricas que nos induzem a supor que haja uma evolução do conhecimento humano, um crescimento de nosso repertório de teorias aderentes. Peirce, concomitantemente, adota uma cosmologia evolucionista em que a terceiridade real cresce no universo, paralelamente a uma constante inserção de diversidade que o complexifica. A hipótese pragmaticista de que a investigação tende a um acordo final de opiniões baseia-se tão somente naquela concepção evolucionista, e se configura como tendência assintótica de crescimento da categoria peirciana da terceiridade. Essa breve síntese do entretecimento evolucionário que a epistemologia e a ontologia mantêm na filosofia de Peirce visa apenas refutar a afirmação de Rorty de que Peirce teria defendido que a investigação tende a encontrar uma realidade acabada de essências, que constituiria sua finalidade[295]. A exemplo de muitas outras opiniões de Rorty acerca da história da filosofia, este ponto da filosofia de Peirce requereria uma *redescrição* que eliminasse este ubíquo caráter místico-teológico que Rorty atribui a todos os que falam de alguma realidade para além da linguagem praticada pelos homens.

---

[295] *ORT,* p. 131.

2 Sobre Descoberta e Invenção (Teses C e D)

Teorias científicas, segundo os neopragmatistas, são invenções que os cientistas criam para disporem de "ferramentas" úteis à solução de problemas. Cabe comentar, em primeiro lugar, que não há dúvida de que teorias tidas como verdadeiras sejam úteis, mas não se segue que "utilidade" seja o critério balizador para a formação de uma teoria sobre a qual há um consenso católico sobre sua verdade. Em segundo lugar, se os homens não descobrem uma estrutura geral que regula a conduta dos objetos – seus hábitos, conforme termo empregado pelos pragmaticistas – então não há modo de explicar por que algumas teorias são aderentes e outras não. As teorias verdadeiras são, em geral, ajustadas a dados empíricos, pressupondo-se que sua forma preditiva mantenha a aderência verificada experimentalmente.

A questão, ao fim e ao cabo, refere-se à postura nominalista ou realista diante do mundo. O Realismo de raiz escolástica de Peirce[296] pressupõe que há leis atuando nos objetos que pretendemos conhecer, conquanto sejam leis com graus variados de anuviamento, conforme a metáfora empregada por Popper.

Evidentemente, partindo de uma postura nominalista, Rorty pode indiferenciar invenção e descoberta, já que a linguagem tem o *status* de *ferramentas* que devem funcionar. Se quisermos, no entanto, refletir por que funcionam, "estaremos adentrando no território proibido da ontologia em busca de algo muito maior que nós, humanos"[297].

Em verdade, confundir descoberta com invenção traz tacitamente, a meu ver, dois aspectos nefastos para a filosofia, a saber, o não reconhecimento da alteridade do mundo, que acaba redundando na indistinção entre *realidade* e *ficção*. Não por outra razão, com naturalidade Rorty propõe a substituição da

---

[296] Neste ponto, os *scholars* devem lembrar a clássica e pioneira obra de Boler (1963).
[297] *EHO*, p. 28.

filosofia pela literatura, após ter suprimido da primeira todo o contato com a alteridade do mundo.

3 Mediação e Redescrição (Teses E e F)

Tampouco Rorty admite que a linguagem seja uma mediação entre sujeito e objeto, pelo fato de a linguagem ter para ele uma autonomia que torna seu Neopragmatismo, de acordo com certos comentadores, um tipo de "idealismo linguístico"[298]. Em verdade, parece que Rorty considera o papel de mediação pouco nobre para a linguagem, tendo em vista que ela teria um papel de *representação* das características do objeto, devendo a ele se submeter para adquirir significação. Na realidade, essa negação do papel mediador da linguagem decorre, a meu ver, das teses anteriores baseadas no nominalismo que configura o Neopragmatismo.

Descrição e redescrição são conceitos rortyanos que vêm substituir os conceitos de verdade e representação tais como concebidos pelo Neopragmatismo. Há, contudo, problemas sérios que o Neopragmatismo enfrentaria quando se retoma a tese pragmaticista de que o significado de uma teoria positiva é seu *esse in futuro* ou, como disse anteriormente, seu *poder preditivo*. Como, entretanto, descrever o futuro? Descrição e inferência podem aqui se equivaler? O termo descrever, coerentemente com o nominalismo, não poderia se aplicar a objetos gerais, mas apenas e tão somente a objetos particulares. Assim, como se dá sob este "vocabulário" a função preditiva das teorias? Como se pode entender, nesse caso, "redescrição"? Seria a formulação de hipóteses *ad hoc* sobre aquilo que não deu certo?

Neste ponto, vejo uma profunda contradição nas posturas neopragmatistas. Eles entendem a linguagem como uma ferramenta, mas de maneira alguma conectada com qualquer representação de um mundo real. De outro

---

[298] Tal como exposto por Brandon (2000, p. 160).

lado, a representação da realidade, no sentido de ser constituída por teorias positivas, é o único meio avaliável que possuímos para predizer o curso futuro dos eventos – sem isso, a linguagem seria uma ferramenta inútil e, assim, seu lugar requerido, o de ser um instrumento usual para se lidar com a experiência humana, falharia inexoravelmente. Em qualquer sentido em que a linguagem é bem sucedida em predizer o curso da experiência, então, ela está de alguma maneira comprometida com a representação da conduta do objeto real. E tal representação nada tem a ver com espelhos – na verdade, uma metáfora que poderia ser de utilidade se entendida como relacionada com a reflexão, cuja raiz antiga, o latim *refletire*, descreveria muito bem o enorme trabalho da mente humana em corrigir teorias baseadas nas *imagens* externas formadas pelas ações humanas que elas induziram. De fato, essa seria uma rica metáfora, a saber, espelhos como se referindo ao diálogo reflexivo entre o lado interior dos nossos pensamentos e o lado externo das nossas ações, em um processo autocorretivo. Este é, de fato, o verdadeiro coração do Pragmatismo de Peirce[299], do qual o Neopragmatismo passa longe.

4 Sobre Comunidade e Solidariedade (Tese G)

Lembro-me, quando ainda estudante de engenharia no final dos anos 1960, que um professor de física da relatividade recomendou, aos alunos de menos recursos financeiros, comprar um livro russo que custava um quinto do preço da edição norte-americana sobre o tema do curso. Naturalmente subsidiado pelo governo soviético, o livro apresentava a mesma Física que o extremamente mais caro livro editado nos Estados Unidos. Já naquela época o fato me fez pensar por que duas sociedades ideologicamente díspares que, naquele momento, disputavam o primeiro lugar quanto ao poder

[299] Em *CP* 8.272, trecho citado nos capítulos VI, X e XII deste volume, em trechos referenciados nas notas 240, 329 e 402, pode-se ler acerca de tal aspecto reflexivo do Pragmatismo.

de destruir o planeta[300], alimentando uma assustadora e tensa Guerra Fria, fariam a mesma Física? Não poderia haver uma Física socialista, revolucionária, com descrições e redescrições *inventadas* pelos físicos soviéticos, buscando distinguir-se de uma ciência burguesa, capitalista, decadente?

Todavia, a verdade era que os físicos dos dois blocos, ocidental e o oriental, constituíam uma comunidade de pesquisadores acima das idiossincrasias ideológicas, culturais e históricas. Não é esse fato uma prova de que essa comunidade tinha uma base comum, para além de um mero acordo de opiniões oriundo da conversação e do uso criativo da linguagem? Não balizava as teorias um mesmo diálogo com a alteridade do mundo constituído pelos objetos da experiência comum que impunham um mesmo quadro de teorias aceitas como verdadeiras? Neste caso, se a linguagem conferisse forma ao mundo, por que não se viabilizaram formas distintas, afeitas às sociedades que se afirmavam por marcarem entre si toda sorte de distinções?

A força da alteridade dos fatos, afirmo, é a única base na qual pode se assentar uma comunidade, seja ela científica, seja ela constituída por cidadãos de alguma sociedade. Reduzir a possibilidade de uma comunidade, como faz a escola neopragmatista, à livre conversação democrática, é pressupor, por um lado, que os acordos que supostamente tenham o alcance de um bem comum sejam espontaneamente extensíveis ao todo da sociedade e, por outro lado, que eles serão efetivamente cumpridos.

Diversos argumentos alternativos podem ser arrolados contra essa posição neopragmatista. No que respeita à extensionalidade de um acordo à totalidade dos homens, pode-se perguntar se não há, na defesa do poder da linguagem em constituir comunidades, uma

---

[300] Lembro-me que os soviéticos se manifestavam preocupados pela sua inferioridade na capacidade em destruir o planeta em apenas vinte vezes, enquanto os americanos a tinham 22 vezes.

imprescindível, embora tácita, admissão de uma ética dos bons sentimentos, suficientemente frágil, suponho, para que nela se deposite a esperança de solidariedade humana. Por outro lado, o pressuposto de que os solidários acordos sejam cumpridos requer dos homens uma incapacidade de mentir e uma capacidade de renunciar a interesses próprios para que o cumprimento do assim acordado não sofra desvios de rumo.

Ora, o Pragmatismo, em seu nascedouro com Peirce, teve como regra de ouro o compromisso lógico entre pensamento e ação, um compromisso de coerência que daria enfim significado ao discurso, à linguagem. Trazia, por essa razão, a par de sua dimensão lógico-semântica, uma dimensão ética: o agir traduzia-se no lado exterior aberto à experiência comum, pela qual a verdade das declarações é afirmada ou negada. Sob esta concepção, a linguagem encontra-se apenas na dimensão do mundo interno dos homens, a saber, do mundo de possibilidades que pode influenciar a conduta. Defendo que o Pragmaticismo é, em última instância, uma relação de compromisso entre mundo interno e mundo externo, em que o agir é a forma como a generalidade indeterminada do conceito se determina em um teatro de reações aberto à experiência comum.

Basear as mazelas da humanidade na conversação democrática é desdenhar a instância onde a linguagem, que tem por referente a faticidade, pode aparecer como fato, a saber, o agir humano, que, na visão pragmaticista, é o modo como ela, linguagem, aflora de seu mundo interior e adentra o mundo exterior. Enquanto ela não faz isso, baseando seus acordos apenas em si mesma, em suas *invenções* de mundo, no poder sofista de convencimento pela sedução retórica, temo, então, a possibilidade do reino do terror, do arbítrio, da dominação, como mostra a história não poucas vezes, incidindo, portanto, em um caminho oposto ao que pressupõem os neopragmatistas.

No mínimo ingênua e desinformada é a suposição de que o modelo de democracia norte-americano seja idealmente exportável para outras sociedades de formação histórica profundamente distinta, culturalmente díspares a ela. Deve-se, contudo, admitir que a democracia seja uma condição necessária para uma sociedade que teoricamente respeita os direitos individuais de seus cidadãos. Todavia, não se segue ser a democracia condição suficiente para uma sociedade solidária, nos moldes que quer Rorty.

Concordo ser uma utopia o projeto de Rorty de uma sociedade solidária, conforme suas próprias palavras. Tal projeto, entretanto, não seria utópico por uma idealidade que comungaria com as demais utopias sociais que a história das ideias registra, mas porque, de fato, ela é baseada na hipótese ingênua de que a solidariedade e boa vontade da sociedade norte-americana seriam disseminadas em todo o planeta por meio da liberdade proporcionada pela democracia. Bastaria aos homens conversarem e trocarem de vocabulário quando ele perdesse sua utilidade? Pode-se perguntar, também, por que os homens seriam solidários formando uma comunidade de interesses comuns apenas porque são livres e dispõem de uma linguagem? Se for observável na sociedade norte-americana uma aparência de comunidade solidária, não seria isso decorrência de uma cultura específica, de uma contingência histórica que não é a mesma em outras sociedades? Há muitas democracias em países emergentes em que a classe política é solidária sim, mas somente entre seus membros, promovendo e praticando um corporativismo que acoberta privilégios, corrupção, nepotismo e outros atos ilícitos. Solidariedade, assim, é um fato em qualquer sociedade, não obstante com frequência confinada apenas a grupos de interesse.

Uma solidariedade sustentada na ideia do bem comum requereria, por um lado, a efetiva vontade individual de cada um de seus membros na direção desta ideia e, por outro, uma cultura em que o

reconhecimento de valores éticos postos em sua prática constituísse um hábito da comunidade.

Uma sociedade julga seus políticos pragmaticamente, a saber, pelo grau de consistência lógica entre discurso e conduta. Não são necessárias, aqui, as habilidades do filósofo: o cidadão comum não se satisfaz com o que um homem público declara. Não obstante vote nele por suas promessas, irá cobrar aquela consistência: a conduta efetiva tem a palavra final – ela é a forma desvelada da linguagem, aberta ao exame de todos.

5 Síntese Temática

Recordo-me de uma passagem criativa atribuída a Einstein: “Teoria é quando você conhece tudo e nada funciona. Prática é quando tudo funciona, mas ninguém sabe por quê. Neste caso, devemos juntar teoria e prática: nada funciona e ninguém sabe por quê!”.

Malgrado o caráter hilário de sua conclusão, que de modo pessimista associa os lados negativos da teoria e da prática, ela traz em seu bojo uma espécie de verdade em suas premissas, já mencionada por Kant, de maneira mais refinada, na Introdução de sua primeira Crítica, a saber, que enquanto a razão sem a experiência é vazia, a experiência sem a razão é cega, com o que criticou, de um só lance, o racionalismo e o empirismo.

A redução das teorias a meras ferramentas que nada *representam* parece apenas servir a um praticalismo cego, por um lado, ou a um praticalismo cujos eventuais sucesso ou fracasso não se podem explicar, por outro.

Não podemos simplesmente considerar os fracassos como instâncias que ensejam “redescrições” ou “trocas de vocabulários”. Precisamos entender o que os causaram buscando a regra geral que rege o caminho da alteridade em relação à qual nossas ações foram mal sucedidas. Linguagem e teorias como meras ferramentas não dão esse *status* de generalização que almejamos:

queremos aprender para além de um mero empirismo que dá margem a soluções contingentes, como se estivéssemos passeando por um trecho de uma função exponencial e o tomássemos por linear: logo um rol de novas experiências denunciaria essa redescrição como uma ilusão ingênua. O fracasso e o erro nos obrigam a um diálogo mais amplo, para além de nossa própria linguagem: para com os objetos tomados em sua integridade, a saber, em seu desvelamento como existência aberta à experiência e em seu hábito de ser que ultrapassa a contingência da mera existência particular.

Há muitas ideias profundas que a história da filosofia já discutiu e que Rorty parece ignorar: elas orbitam nessa interação entre teoria e experiência que perpassa o jogo entre o geral e o particular; nas condições de apreensão e percepção da generalidade na contingência; na linguagem como rede que capta aspectos do real e os traz para serem objetos de reflexão com a necessária consideração de sua alteridade.

Não vejo por que, no dizer de Rorty, "a misteriosa e oculta realidade do mundo, muito maior que nós humanos" nos seja mais vedada que aquilo que se oculta na interioridade dos homens. Ao contrário, a faticidade do mundo nada oculta de modo imediato, senão aquilo que aparece de modo mediato, cognoscível mediante inferência. Contudo, se considerarmos que pragmaticamente a linguagem somente se revela na ação como seu lado desvelado, sem essa instância em que ela se exterioriza como determinação, nada dela significa. Essa é a exigência do Pragmaticismo, que vê na ação o lado externo do pensamento e, consequentemente, da linguagem. A conversação dos homens é sem dúvida necessária, mas para os pragmaticistas ela é insuficiente para que algo tão importante como a solidariedade humana nela possa se escorar.

A conversação realista dos pragmaticistas extravasa a linguagem humana. A Semiótica é a ciência que considera que os homens não apenas conversam

entre si, mas também reflexivamente com suas ações e com os fatos do mundo com que interagem, o qual, a propósito, também é dotado de linguagem constituída pelo intercâmbio de signos e significações presentes na Natureza. O Nominalismo somente poderia levar a um antropocentrismo e essa postura filosófica tem sido responsável por considerarmos a Natureza como algo estranho ao humano, algo destituído de linguagem[301]. Mais do que nunca, tivesse Peirce convivido com Rorty, iria ele retomar sua proposta de mudança do nome de Pragmatismo para Pragmaticismo, deixando o primeiro para uma doutrina que nada tem a ver com sua Filosofia. Nessas circunstâncias, certamente ele iria dizer: “nós, pragmaticistas, absolutamente recusamos isso que vocês, neopragmatistas, vêm dizendo”.

---

[301] “O mundo não fala. Apenas nós o fazemos” (*CIS,* p. 6).

IX – A Ontologia da Ação na Filosofia de Peirce[302]

O conceito de ação é central em várias correntes do Pragmatismo, notadamente aquelas que o tomam como um fim que se justifica por produzir efeitos práticos, a saber, efeitos que, ao fim e ao cabo, importam para o significado das teorias, cujo universo semântico volta-se para a solução de problemas humanos ou, em outros termos, vitais. Peirce, em diversas ocasiões, fez restrições a esta concepção de ação que, originária de seus contemporâneos James e Dewey, e sabemos hoje extensível ao Neopragmatismo rortyano, a tomava como um fim em si mesmo, em um errôneo e nominalista entendimento do conceito de efeitos práticos[303]. Tal concepção, segundo Peirce, deixava à margem a generalização necessária e constitutiva do crescimento conceitual que o agir proporcionava, ou seja, desconsiderando-se o cerne semântico do Pragmatismo, em seu aspecto reflexivo afeito ao diálogo semiótico entre o particular da ação com o geral do pensamento[304].

De outro lado, tomando-se como eixos de reflexão na filosofia de Peirce suas categorias, o conceito de ação assume um aspecto ontológico, ligado às ideias metafísicas de existência e mundo exterior. Tal abordagem proporciona um conceito diferenciado de significação que se amplia e se harmoniza com uma filosofia realista, não antropocêntrica, como é a de Peirce.

---

[302] Este capítulo é uma versão revista do texto de minha autoria: *A Dimensão Ontológica do Conceito de Ação na Filosofia de Peirce*, publicado originalmente em: Broens, M. *et al. Informação, Auto-Organização e Complexidade: Estudos Interdisciplinares*, Campinas, CLE - Unicamp, 2015.

[303] Ver também Hausman (1993, cap. 5; 1991).

[304] Consultar Houser (2003) e também sua excelente *Introdução* ao volume 8 de *Writings of Charles Sanders Peirce* (Houser, 2010a).

Este texto buscará mostrar, assim, a crítica de Peirce às visões reducionistas do conceito de ação e, sequencialmente, uma abordagem ontológica do conceito à luz das categorias do autor.

1 Sobre as Categorias de Peirce

1.1 Fenomenologia da Razão Pragmática

Tenho afirmado em outros trabalhos que o pensamento de Peirce estrutura-se em suas três categorias. Entendê-las, distintamente sob dois âmbitos filosóficos, a saber, nos planos fenomenológico e ontológico, fornece uma chave mestra para pensar todo o sistema de doutrinas que enforma a filosofia peirciana[305]. No plano da Fenomenologia, Peirce afirma serem as categorias os modos que exaurem as formas em que ocorre nossa humana experiência. Na sequência da classificação das ciências, as três categorias associam-se às Ciências Normativas, designadas por Estética, Ética e Lógica. Primeiridade, segundidade e terceiridade estão com elas relacionadas, nesta ordem[306].

É interessante perceber que, até as Ciências Normativas, as categorias estão associadas ao âmbito humano, seja no da experiência fenomenológica, seja no que as Ciências Normativas rezam sobre como devem ser os ideais do raciocínio, da conduta e do que se deve admirar como finalidade autojustificada da ação humana[307]. Elas são, nesses contextos filosóficos, poder-se-ia dizer, *antropocêntricas*. Toda a diferença de uma filosofia *não antropocêntrica*, como é a de Peirce, irá apenas aparecer quando se estuda sua Metafísica, onde a ideia de um mundo real irá configurar as razões pelas quais nossas formas de representação tornam-se

[305] Outras instigantes abordagens acerca do papel das categorias em Peirce podem ser encontradas em De Tienne (1989; 1993) e Hausman (1993, cap. 3).
[306] O leitor pode encontrar uma interessante análise da classificação das ciências de Peirce em Anderson (1995, cap. 2). Ver também Parker (2003).
[307] Acerca deste ponto, consultar Calcaterra (2010).

frequentemente contestadas pela experiência. Essa é, certamente, a maior evidência de que não podemos simplesmente tomar a constituição de nossa linguagem como constituição do mundo fenomênico em que estamos inseridos, sob pena de não se poder justificar *por que* a contingência fática, em sua particularidade, estaria autorizada a negar as teorias que buscam representá-la como processos espaçotemporais estáveis (contínuos), ou seja, como instâncias gerais dos fenômenos[308].

Boa parte da obra de Peirce é direcionada a mostrar que se necessita, para a justificativa do ajuste de nossas teorias aos fatos, de uma ontologia que simetrize uma correspondência entre generalidade teórica e generalidade fática. Nesse esforço do autor, que ele próprio denomina *realismo dos continua*, em uma atualização da antiga questão escolástica dos universais, está a chave para a transposição do antropocentrismo para uma filosofia não antropocêntrica. Assim, é minha opinião enfática que a verdadeira filosofia de Peirce, no seu traço mais genuinamente distintivo, não pode ser apreendida senão pelo estudo de sua Metafísica. É também evidente que não se pode estudar essa região da filosofia peirciana sem uma necessária passagem pela Fenomenologia e pela Semiótica. Para Peirce, a Fenomenologia é a primeira ciência da filosofia e que se inicia por um *estar em um mundo* interativo com a alteridade, com a onipresença de *não egos* dos quais distinguimos nosso próprio *ego* de modo imediato, em uma experiência genuína de segundidade. Estar nesse mundo de alteridades é vivenciar o traço mais forte de realidade evidenciado por essa experiência de reação dos fatos contra nossa consciência. O sonho e o imaginário não apresentam essa característica reativa, e essa distinção entre mundos real e onírico que se constitui, antes de tudo, experiencialmente, também é um traço marcante da filosofia de Peirce.

---

[308] Ver também Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. X.

Na Fenomenologia, uma presença potencial do que seja *realidade* se anuncia, cujo conceito irá se complexificar na Metafísica, mantendo, não obstante, como fulcro central, a noção de alteridade. Tal noção, na filosofia de Peirce, irá assumir um estatuto bastante geral, para além de sua redução a relações intersubjetivas, como sói acontecer em filosofias centradas na ideia de *sujeito* e, de certa forma, exclusivamente interessadas nos fenômenos de natureza psicológica. *Alteridade* é uma propriedade generalizada na filosofia peirciana, a saber, está implicada na possibilidade de reação fática de tudo o que, não obstante seu aparecer imediato, possa ser objeto de representação cognitiva, ou, utilizando-se o vocabulário da Semiótica, de *semiose*[309]. Toca-se agora, ao se pronunciar esse termo – semiose – em uma experiência também ubíqua considerada pela Fenomenologia, a saber, a de concepção de mediações, ou terceiro elemento que incorpora a temporalidade da terceiridade na não temporalidade da segundidade. Essa precisa ser observada para que se comprove algum grau de redundância que permita sua inserção em representações dotadas de continuidade[310] – de fato, aquelas que proporcionarão pensar a experiência em seus predicados. A conduta do *outro* precisa ser representada à luz de alguma regra, de algum suposto hábito a ele atribuível, para que se possa prever como ele agirá em ocasião futura – em verdade, a única oportunidade que temos de ajustar nossa própria conduta a uma suposta situação fática que possa ocorrer. Isso é tudo o que a razão pode fazer em seu sentido pragmático, isto é, produzir semioses que nos permitam fazer *escolhas*[311] *– e* escolhas são somente facultadas pela possibilidade de iluminarmos razoavelmente a região

[309] Cabe ressaltar que essa epistemologia e semiótica remontam aos textos peircianos da chamada série sobre cognição, escritos entre 1868–1869, particularmente em *Algumas Consequências de Quatro Incapacidades* (*W* 2, p. 211–242).
[310] Sobre o conceito de continuidade em Peirce, ver Ibri (2015a, cap. 4). Consultar também Calcaterra (2011) e Moore (2007; 2010).
[311] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. X.

escura do tempo: o futuro. Lá é que podemos exercer nosso autocontrole, ou seja, agir na direção de algum fim que queremos, em face de um contexto potencialmente reativo, de alteridade, portanto. Não parece descabido afirmar que temos a *experiência* de fazer escolhas – experienciamos, em verdade, o exercício de nossa racionalidade na formação de mediações diante da alteridade. Somos, nesse contexto, em princípio, *problems solvers*, na medida em que estamos inseridos em um mundo potencialmente reativo aos fins que possamos querer.

A impossibilidade de se fazer escolhas é caracterizada pela experiência que Peirce denomina de *força bruta* que não poderia ser reduzida a nenhuma continuidade. Este é o caso em que desconhecemos absolutamente a faticidade em que estamos envolvidos, restando-nos a formulação de uma hipótese que dê início a um processo de semiose para nos habilitar a escolher que conduta adotar. Essa é a esperança da razão: encontrar possivelmente um sistema de signos que faculte *pensar* a alteridade e, por assim fazê-lo, propor uma mediação que permita coabitarem sujeito e objeto[312]. A mera força bruta não é redutível ao pensamento porque, ao não evidenciar redundância de conduta fenomenológica, impede a construção de seu conceito, com o qual seu caminho futuro poderia ser predito.

Alternativamente, pode ocorrer que essa faticidade seja completamente acidental, contingente, não submetida a qualquer regra e que seja, portanto, destituída de redundância fática – suas réplicas não indicializam alguma forma de *hábito* ou *lei*. Qualquer hipótese que se tente fazer sobre essa faticidade é condenada ao fracasso, pois nenhuma *forma lógica* pode a ela se ajustar – qualquer ajuste é não mais que ilusório pela sua contingência, uma vez que todas as previsões de conduta do objeto de cognição mostram-se inverossímeis, sem qualquer *aderência*[313] entre teoria e

---

[312] Uma excelente abordagem acerca deste ponto pode ser encontrada em Colapietro (1989).
[313] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. VII.

curso dos fenômenos. Essa experiência não é a da força bruta imposta por alguma forma de incognoscibilidade, como se poderia pensar, mas daquilo que não tem regularidade e que, assim, não apresenta continuidade futura de conduta. Muitas vezes, no que respeita a fenômenos aleatórios, pode-se encontrar alguma forma de distribuição estatística, não obstante de alto teor de desvio, a exemplo de funções gaussianas de elevado desvio padrão, o que permitiria alguma forma de previsão bastante afetada por intenso grau de incerteza. Funções preditivas deste tipo, contudo, na prática das ciências aplicadas, por exemplo, têm métodos de *compensação* da incerteza por meio do que se denominam *coeficientes de segurança*, bastante utilizados em diversos campos da tecnologia e engenharia. Tais coeficientes expressam a adoção de procedimentos *preventivos* em face da incerteza associada à possibilidade de ocorrência de acidentalidades.

Sob o ponto de vista das categorias, a presença da *primeiridade* nos fenômenos se dá em diversos teores[314], gerando o que lhe é mais característico, ou seja, desvio de regras, erraticidade, *resistência* a generalizações. Essa incidência do irregular no fenômeno traz um ensinamento epistemológico importante: os modelos de representação devem abdicar de precisão absoluta, aderência completa com os fenômenos, convivendo com um grau de erraticidade que introduz definitivamente a noção de incerteza. A última palavra está com os fatos, não apenas como quesito fundamental do que se possa considerar realidade em sua formulação metafísica, a saber, como inferência sobre uma estrutura geral independente de toda representação ou opinião que dela se faça, mas, também, quanto ao grau de desvios em relação a uma suposta relação lógica de natureza determinista. Sob este aspecto, todos os modelos teóricos são, assim, considerados como de natureza probabilística, à luz de

[314] Abordei o papel da primeiridade na filosofia de Peirce, por exemplo, em Ibri (2020a, volume I desta obra, caps. II e III).

um convicto indeterminismo que caracteriza a epistemologia de Peirce.

É interessante perceber o caráter fenomenológico dessas experiências ou, em outros termos, reconhecê-las como remanescentes no fundo de toda operação de construção de mediações. Muito embora toda investigação que implique conhecimento inferencial para além da mera taxonomia categorial, tal como pretende a Fenomenologia, requeira apelo à Semiótica, toda semiose assim produzida tem sempre o fundo fenomenológico que a justifica e motiva.

Essa concepção de razão que se faz como *forma eficiente* e que pode, antes de tudo, ser experienciada como produtora de mediações em face dos fenômenos, insere-se também no âmbito do senso comum, subtraindo-se de uma exclusividade meramente teórico-especulativa. Como faculdade associada às escolhas de vida que moldam nossa humana conduta, tal razão não é mais que uma *razão pragmática*, disposta permanentemente a aprender com a experiência. O compromisso dessa razão assim pensada é manter-se semioticamente dialogante, de modo a não ceder a dogmatismos, no sentido em que esses impõem princípios que estranham a dinâmica do fluxo dos fenômenos em sua alteridade e se cristalizam como verdades distantes de qualquer dialogia[315].

A esperança em conhecer é, ao fim e ao cabo, sob a visão do Pragmatismo, a própria esperança de se atingir fins gerais que mantenham diálogo permanente com a experiência. Por assim se constituírem tais fins, impõe-se repugnar a cristalização de representações que se distanciam da dinâmica de seus objetos. Uma vez mais relembrando o vocabulário da Semiótica, o *objeto imediato* não pode romper suas relações fenomenológicas com o *objeto dinâmico*, sob o risco de se entregar a razão aos dogmatismos em seus matizes

[315] Consultar também Fabbrichesi (1992).

de instalação de crenças por autoridade ou suportadas por quaisquer modos de transcendência[316].

É importante também considerar como, no âmbito da faticidade, ocorrências completamente acidentais, aleatórias, podem se introduzir como fenômenos sem qualquer regularidade, e, assim, não sustentarem a formulação de conceitos preditivos. Neste caso de completa acidentalidade, possivelmente ilustrável por distribuições equiprováveis que poderiam ser caracterizadas, exemplarmente, por um jogo constituído de um número finito de dados, as mediações lógicas podem apenas inventariar a possibilidade de ocorrência de certa combinação de resultados. Distribuições equiprováveis não permitem distinção de probabilidades e, assim, os resultados de seus lances não são previsíveis. Sabe-se, contudo, que as regras de alguns jogos acabam proporcionando probabilidades distintas de seus resultados, como, por exemplo, o jogo de pôquer. No primeiro caso, o dos jogos equiprováveis, qualquer resultado estará sob segundidade pura, pura alteridade não redutível a qualquer conceito preditivo. Evidentemente, o caráter lúdico dos jogos está justamente no risco que ele envolve, e por isso se diz que determinados jogos comportam apenas apostas, nunca escolhas. A escolha se reduz à decisão ou não de jogar, mas não de prever seus resultados, o que, de fato, descaracterizaria o jogo como tal, não obstante se possa estar consciente dos graus de risco que jogos não equiprováveis permitam estimar[317].

Transporte-se o âmbito desses jogos para situações fenomenológicas de vida. De fato, podem-se

---

[316] Retome-se o ensaio *The Fixation of Belief* (*CP* 5.358–387; *EP* 1, p. 109–123; *W* 3, p. 242–257). Ver também os textos essenciais de Peirce sobre Semiótica em *PW*.

[317] É interessante notar aqui, malgrado brevemente, que tal caracterização da natureza lúdica dos jogos faz lembrar a influência exercida pelo pensamento de Schiller sobre Peirce, particularmente o seu conceito de *Spieltrieb*, o *impulso lúdico*, tal qual aparece em suas *Cartas sobre a Educação Estética do Homem*, inspirando o conceito peirciano de *play of musement*.

reconhecer eventos acidentais cuja imprevisibilidade não é devida a uma ignorância de alguma forma de lei que esteja *por detrás* dos fatos, mas porque tais fatos não permitem a formação de conceitos preditivos de modo que sua ocorrência pudesse ser prevista e, deste modo, facultar um ajuste de conduta em face deles. Esse é um ponto interessante que, diante da recusa de instâncias incognoscíveis na filosofia de Peirce, requereria a consideração de formas alternativas de mediação que não as que inserem a experiência em signos interpretantes habituais. Que formas de mediação seriam essas?

É lícito especular que as experiências humanas advindas de uma mera acidentalidade fática podem ter significados condicionados aos graus variáveis de influência na conduta que, por assim ser, poderiam ser considerados de algum modo de natureza pragmática. Evidentemente, acidentalidades podem nada significar em face de seu eventual efeito efêmero, ou podem produzir alguma consequência na conduta que tenha certa duração ou, mesmo e finalmente, produzir um choque bruto que pode alterar pronunciadamente um caminho de vida. Os dois primeiros casos talvez até dispensem mediações em face de sua fraca influência sobre a conduta. Todavia, o terceiro caso produz *interpretantes emocionais* cuja transposição para *interpretantes lógicos* não é factível, em vista da acidentalidade fática que não suporta logicamente a construção de conceito. É também interessante perceber que essa presença mais forte da primeiridade na experiência correlaciona fenomenologicamente *sentimento* com a *espontaneidade fática* do Acaso, sendo essa uma das teses peircianas que só assumem consistência explicativa por meio de sua Cosmologia.

De qualquer modo, a recusa do incognoscível por Peirce, uma de suas mais fortes teses antikantianas, deve então, como consequência, sempre admitir formas de mediação cuja tessitura pode não ser lógico-preditiva,

face à falta de suporte fenomenológico que seria dado por uma redundância fática, ausente no caso de acidentalidades[318]. Supõe-se, assim, que os interpretantes emocionais, uma vez não transponíveis para interpretantes lógicos, devem dialogar semioticamente com mediações dadas por formas sígnicas que representam fundamentalmente a primeiridade dos fenômenos, que, a meu ver, são dadas pelas diversas expressões da arte, na produção de uma poética que busca traduzir um sentido não alcançável por mediações de natureza lógica que dependem, por sua natureza, de que os fatos estejam submetidos a leis ou hábitos de conduta. Essa tese das mediações de natureza poética requer reflexão adicional que não cabe no presente texto[319], valendo mencioná-la como uma saída para a enfática recusa de instâncias incognoscíveis na filosofia de Peirce.

1.2 Sobre a Ontologia da Ação

A passagem das categorias fenomenológicas simetricamente para o âmbito ontológico, ou seja, como modos de ser da realidade, não é uma tarefa de predicação injustificada das *coisas em si mesmas* que exprimiriam alguma forma de interioridade à qual está vetado qualquer acesso. Trata-se, ao contrário, de uma operação inferencial que busca encontrar os princípios gerais responsáveis por um *aparecer* redutível às três categorias e, sendo assim, não poderá prescindir da Semiótica que, lembremos, é outro nome que Peirce atribui à Lógica[320].

De qualquer modo, na filosofia de Peirce, as formas do aparecer não constituem por si mesmas realidades, tal como ocorre na fenomenologia husserliana, por exemplo, em uma tentativa de se evitar uma Metafísica que especulasse sobre o que estaria *por detrás*

---

[318] Cf. Ibri, 2011.

[319] Examinar temas associados a essa tese em Ibri (2020a, volume I desta obra, caps. III e IV).

[320] Cf. Ibri, 2015a, cap. 2.

dos fenômenos. Contudo, ao se atribuir aos fenômenos a instância única da realidade, abdicando-se de encontrar um real constituído por princípios ontológicos gerais responsáveis pelo aparecer, tem-se que iniciar a filosofia por um nominalismo ao qual resta encontrar tais formas na instância da linguagem e do pensamento. Esse não é o caminho peirciano, como se sabe[321]. Ele irá se desenhar por meio de um realismo dos universais que na maturidade de sua obra se generaliza para um *realismo do contínuo*, consumado na doutrina por ele chamada de Sinequismo. Em verdade, o conceito de realidade estará escorado nas três categorias, como formas de *potencialidade, determinação* e *ordem*, dados pelos princípios do Acaso, Existência e Lei que, nessa ordem, correspondem a primeiridade, segundidade e terceiridade.

Há na filosofia de Peirce um sentido bastante forte do que seja mundo real, por que ele *é*, qual sua *função*. Sua Metafísica correlaciona-se não apenas com sua epistemologia, mas com um sentido geral em que se encontrará até a forma lógica do Pragmatismo como princípio de aprendizagem, nas relações entre mundo interno e externo, para além das relações meramente subjetivas ou intersubjetivas.

Sente-se nesta estruturação da filosofia peirciana a influência de Kant, sem dúvida, mais talvez no que respeita a uma epistemologia que supera empirismo e racionalismo, conciliando-os, e na formulação de uma heurística baseada no poder de descoberta dos diagramas, malgrado recusando com ênfase a noção de incognoscibilidade, como afirmei antes. Todavia, visualizam-se aspectos muito intensos das filosofias de Schelling e Hegel na forma final de sua Metafísica. De Schelling, a ideia de uma história cósmica de um Absoluto que é possibilidade pura em sua origem. De Hegel, a ideia de que a história humana assume sentido ao consumar-se como comunidade ao

---

[321] Ver, por exemplo, as brilhantes abordagens de Nathan Houser (1992; 1998) nas *Introduções* dos *Essential Peirce*.

revelar um Absoluto que é pura Razão. Schelling irá sobrepor-se a Hegel nessa influência, contudo, e o estudo da Cosmologia peirciana irá comprovar a afinidade maior entre os dois autores. Filosofia, caso se pretenda genética, deve basear-se em algum princípio de possibilidade e não em alguma forma pronta, como é a Razão em Hegel[322].

Assim, a cosmologia de Peirce é uma saga lógica da possibilidade para a necessidade, em que infinitas formas possíveis se convertem em formas gerais reais. A condição de possibilidade de tal saga é a existência de um teatro de reações no qual se consume uma passagem de um mundo de interioridade indeterminado para um mundo de exterioridade de determinações. Neste se confrontam alteridades cuja conciliação se dará em formas de mediação nascidas de tendência eidética de generalização. O permanente dueto entre o geral e o particular constituindo uma filosofia evolucionária é onipresente em todos os aspectos da filosofia de Peirce. Generalidade, neste âmbito, é modal: possibilidade e necessidade inter-relacionam-se cosmicamente e perfazem uma história das categorias em sua realidade. Essa é a trajetória de um realismo radical que se acentua na maturidade da obra de Peirce, cujo pano de fundo é seu Idealismo Objetivo, doutrina metafísica necessária para explicar a possibilidade desse Realismo. Ela, na verdade, tem a função única de propor um necessário monismo pragmático entre mente e matéria para explicar por que o movimento cósmico é vetorial para formas que tornam mediadas, por representação de lei, a mera força bruta da determinação do particular[323].

Parece ir-se muito longe para justificar um conceito ontológico de *ação*. Mas esse é o contexto sistêmico do pensamento peirciano, onde suas diversas

---

[322] O leitor pode consultar excelentes abordagens acerca destes temas em Dilworth (2010; 2011).
[323] Cf. Ibri, 2015a, cap. 5.

áreas se inter-relacionam e se suportam reciprocamente. Agir é, à luz da estrutura categorial de Peirce, a passagem do geral ao particular, adentrando-se um mundo externo de alteridades, um teatro de reações, um teatro fático de segundidades. Pode-se fazê-lo como apostas ou como escolhas, mas toda possibilidade de aperfeiçoamento e aprendizagem das formas requer tal passagem da potencialidade de um mundo interno, que no plano humano é predominantemente de sentimentos ou de pensamento racional, em que ambos se mesclam em teores variáveis nas formas dos interpretantes emocionais e lógicos, para um mundo externo, em que se confrontará com o *outro*. O mundo das ações, pelo qual se exercitam os fins que se quer, acaba por ser o lado externo, subsumido à categoria da segundidade, do lado interno, associado às categorias da primeiridade e terceiridade. O externo é revelação que permite cognição e essa é o substrato do que constituirá comunidade semiótica, a saber, comunidade constituída por formas reflexionadas na experiência, consumando assim o que Peirce quis conceituar por significado pragmático.

2 Uma Palavra para Finalizar

Muito mais poderia ser dito para diluir melhor a densidade deste capítulo. Mas fica aqui ao menos um caminho e uma tarefa sugerida a se fazer no contexto da filosofia de Peirce. Agir pode trazer angústia, sem dúvida, pois não queremos errar. Por isso, devemos buscar transformar nossas apostas em escolhas, fazendo o que transparentemente nos pareça ser o melhor. Agir angustia porque toda ação se inserirá como história visível, externa, se não contingentemente para outras mentes interpretantes, ao menos para nós mesmos – ela se tornará passado irrevogável e poderá retornar presentificada na forma semiótica da reflexão. Ao agir, abandonamos inúmeros outros modos de fazê-lo. Eles ficarão como possibilidades não realizadas naquela contingência.

Há em tudo isso, a par das formas lógicas implicadas na ontologia peirciana, uma face evidentemente ética e, por que não dizer, também humanamente psicanalítica. Escolhas, mais que apostas, proporcionam olhar nossas ações com maior possibilidade de perdoar nossos erros, os caminhos que porventura não trilhamos. Não há como evitar a angústia: podemos apenas minimizá-la fazendo escolhas que nos parecem ser mais razoáveis. Existir implica sempre em alguma forma de ação, seguindo a saga lógica que, no fundo, explicita a máxima do Pragmatismo: o mundo interior necessita ser fora de si para colimar alguma forma de significação ao retornar a si mesmo como forma aperfeiçoada por aprendizagem.

X – Considerações sobre o Estatuto da Ética no Pragmatismo de Charles S. Peirce[324]

A máxima do Pragmatismo, enunciada por Peirce pela primeira vez em janeiro de 1878 no *Popular Science Monthly*[325], segundo a qual a "totalidade do significado de uma concepção constituía-se na totalidade de suas consequências práticas concebíveis", acarretou uma série de equívocos de interpretação, conforme procuramos mostrar, em trabalho anterior[326], através de uma análise que abrangeu um arcabouço teórico sistemático. Do interior de tal arcabouço, buscamos evidenciar que aquela máxima poderia ser entendida sem o reducionismo semântico a que foi submetida pelos leitores contemporâneos do autor, notadamente William James.

A crítica peirciana a James[327], resumidamente, centrou-se frontalmente contra o confinamento da expressão "consequências práticas" a uma recomendação de que o significado de uma proposição ou de um corpo teórico de uma doutrina positiva pudesse ser reduzido ao conjunto de ações ou de experimentos singulares por elas eventualmente engendrados.

Tendo em conta as três categorias de Peirce, por ele nomeadas de *primeiridade*, *segundidade* e *terceiridade*, correspondendo, grosso modo, a *qualidade*, *alteridade* e *pensamento* no nível

---

[324] Este capítulo é uma versão integral do texto de minha autoria: *Considerações sobre o Estatuto da Ética no Pragmatismo de Charles S. Peirce*, publicado originalmente em: *Síntese – Rev. de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 117-123, 2002.
[325] Peirce, 1878.
[326] Cf. Ibri, 2015a, cap. 6.
[327] *CP* 5.3.

fenomenológico, e a Acaso, Existência e Lei no nível metafísico, a redução da instância geral do significado à série finita de ações ou de experimentos a ela correlatos corresponderia a preconizar a redução da estrutura categorial, de caráter triádico, a um dualismo injustificável no interior do sistema do autor.

Em verdade, Peirce tencionou conciliar todas as suas doutrinas à luz do Pragmatismo e, para tanto, torna-se fundamental reler seu sentido mais amplo subsumido às três categorias. Sob este prisma, a questão do significado, se não redutível à instância do particular, correspondente à segundidade, deverá ser remetida para a terceira categoria ou terceiridade, onde se situa o plano geral e contínuo da idealidade, seja do pensamento, seja da realidade, este último afeito ao realismo ontológico de teor escolástico adotado pelo autor[328].

Mercê destas considerações, aqui evidentemente colocadas de um modo, talvez, insatisfatoriamente sintético, é que se entende a seguinte passagem da obra de Peirce:

> Admitindo-se [...] que a ação requer um fim, e que este fim deve ser algo similar a uma descrição geral, então o espírito da máxima de que devemos olhar para os resultados finais de nossos conceitos a fim de apreendê-los corretamente direcionar-nos-ia para alguma coisa diferente dos fatos práticos, a saber: para ideias gerais, como as verdadeiras intérpretes de nosso pensamento.[329]

Estes trechos do pensamento peirciano evidenciam a correlação da máxima do Pragmatismo não tão somente com a terceira categoria, mas de modo direto com sua doutrina do Sinequismo, ou seja, do

[328] Sobre este realismo, há estudos interessantes de comentaristas, entre os quais pode-se citar Michael (1988) e Margolis (1993).

[329] *CP* 5.3. Conferir também *CP* 5.429 e *CP* 8.272 (neste caso, ver trechos referenciados nas notas 239, 240 e 299 deste volume). Devido aos equívocos de interpretação, Peirce altera, em 1905, o nome da doutrina para Pragmaticismo.

continuum dos sistemas gerais, a qual, não poderia ser de outro modo, está implicada naquela categoria.

Em 1905, Peirce propõe a máxima sob outra forma, não obstante, a meu ver, ela não esclareça os pontos que, de início, provocaram o seu mau entendimento:

> Objetivando determinar o significado de uma concepção intelectual, considerar-se-iam que consequências práticas poderiam concebivelmente resultar, por necessidade, da verdade daquela concepção; a soma destas consequências constituirá o significado inteiro da concepção.[330]

É de se observar que a palavra soma associada a *consequências*, nesta passagem, parece ter colaborado para a má compreensão da máxima, conduzindo eventualmente o leitor não afeito ao sistema peirciano a uma indevida equivalência da significação com uma pluralidade finita de singulares.

Não obstante, Peirce busca elucidar o sentido pretendido para a expressão "consequências práticas" conforme o que segue:

> Por "prático" quero dizer apto a afetar a conduta; e por "conduta", ação voluntária que é autocontrolada, ou seja, controlada por deliberação adequada.[331]

À luz do Sinequismo, o pensamento, parece ser lícito concluir, discretiza-se na instância da ação intencionada – ela é, segundo Peirce, sua expressão fática, e deve suscitar sua continuidade geral.

De outro lado, a máxima vincula a significação a uma afecção da conduta, não certamente como uma série individualizada de ações, mas em sua tessitura intelectual dada pelo propósito racional.

---

[330] *CP* 5.9.
[331] *CP* 8.322.

Neste ponto, não é demais perguntar, passando novamente a palavra ao autor:

> *Mas, em que consiste o caráter intelectual da conduta? Claramente em sua harmonia aos olhos da razão, isto é, no fato de que a mente, ao contemplá-la, nela encontrará harmonia de propósitos. Em outras palavras, ela deve ser capaz de interpretação racional para* um pensamento futuro. Assim, o pensamento é racional na medida em que ele se recomenda para um futuro pensamento. Ou, em outras palavras, a racionalidade do pensamento reside em sua referência a um futuro possível.[332]

Na medida em que o *significado* de uma concepção é o modo como ela afeta a *conduta*, e esta é "ação voluntária que é autocontrolada", decorre que o pragmaticista, nas palavras de Peirce, "situa o significado em um tempo futuro; pois a conduta futura é a única conduta capaz de ser submetida ao autocontrole"[333].

Esta ideia de autocontrole medeia, como se verá, a aproximação entre Lógica e Ética na Filosofia de Peirce. De qualquer modo, é de se antever que o caráter lógico que o autor atribui à máxima, fazendo-a estar implicada nas três formas de argumento, que denomina Abdução, Dedução e Indução[334], tangencia, senão profundamente se imbrica, com uma filosofia da conduta, cujo caráter, por sua vez, encontra-se no âmbito de uma Ética.

No início do século vinte, após vários anos de pesquisa, Peirce propôs uma classificação das ciências[335], situando a Filosofia entre a Matemática e as Ciências ditas Especiais, como as ciências da Natureza, a exemplo da

---

[332] *CP* 7.361, grifos meus.
[333] *CP* 5.427.
[334] Tratei desta implicação em Ibri, 2015a, p. 159-165.
[335] Sobre a classificação das ciências de Peirce, conferir os trabalhos de Pape (1993) e Kent (1987).

Física, Química etc., e as ditas ciências humanas, como a Sociologia, a Psicologia, a Linguística etc.

Por sua vez, segundo Peirce, a Filosofia constitui-se de três ciências, a saber: Fenomenologia, Ciências Normativas e Metafísica. Para os fins que aqui interessam, examine-se o que ele denominou Ciências Normativas, formadas, por seu turno, pela Estética, pela Ética e pela Lógica ou Semiótica.

Tal classificação tem não somente uma pretensão cartográfica do saber, mas estabelece uma hierarquia entre seus diversos departamentos. Sob a ótica temática aqui proposta, o autor propugna, então, uma interdependência entre as Ciências Normativas, de tal modo que a Lógica dependa da Ética e, esta, da Estética. Evidentemente, trata-se de um resgate contemporâneo das relações, já presentes na Filosofia antiga, entre o Belo, o Bom e o Verdadeiro.

Complexas que possam ser tais relações, não tão somente pela quase necessidade de resgate de seu caráter histórico, mas, e principalmente, pela total necessidade de remetimento ao todo do sistema filosófico peirciano, aqui cabe mostrar, dentro dos propósitos deste trabalho, que a dependência entre Lógica e Ética já se encontrava no interior da máxima do Pragmatismo.

De fato, na primeira de sete conferências pronunciadas em 1903 por Peirce em Cambridge, Massachusetts, denominada, *Pragmatism: The Normative Sciences*, Peirce afirma:

> [...] se, como o pragmatismo nos ensina, aquilo que pensamos deva ser interpretado em termos do que estamos preparados para fazer, certamente, então, a Lógica, ou a doutrina do que devemos pensar, deve ser uma aplicação do que, deliberadamente, escolhemos fazer, o que é Ética.[336]

---

[336] *CP* 5.35.

Três anos mais tarde, em 1906, Peirce confirma esta posição na seguinte passagem:

> O controle do pensamento, com respeito a sua conformidade com um padrão ou ideal, é um caso especial do controle da ação para fazê-la se conformar com um padrão; e a teoria do primeiro deve ser uma determinação particular da teoria da última.[337]

Em outra série de conferências, denominadas *Lowell Lectures*, também de 1903, Peirce profere *Ideals of Conduct*, talvez seu trabalho de maturidade mais bem acabado no que respeita à inter-relação entre as Ciências Normativas, explicitando aquela mediação do autocontrole no estabelecimento da dependência da Lógica com respeito à Ética:

> Os fenômenos do raciocínio são, em seus aspectos gerais, paralelos aos da conduta moral. Pois raciocínio é, essencialmente, pensamento submetido a autocontrole, assim como a conduta moral é conduta sob autocontrole. De fato, raciocínio é uma espécie de conduta controlada e, como tal, necessariamente participa dos aspectos essenciais da conduta controlada.[338]

Como as Ciências Normativas são, segundo Peirce, aquelas das leis da conformidade das coisas com seus fins últimos, cumpre saber quais são tais fins últimos ou, nas palavras de Peirce, qual é, efetivamente, o *summum bonum* para cada uma das ciências que as compõem. Se admitirmos, com o autor, que o fim da Lógica é representar a verdade de um estado de coisas geral, acarretando afetar a conduta, esta deverá, por sua vez, no plano da Ética, buscar a conformidade da ação que a discretiza com respeito a um propósito. Não obstante, um propósito último deverá conter uma

[337] *CP* 1.573.
[338] *CP* 1.606.

qualidade ou um complexo de qualidades que se justifica sem razão ulterior. Tal complexo, no ver de Peirce, é a própria escolha do que seja *admirável*, situando-se, de seu viés, no âmbito da Estética.

A recusa de fins singulares já havia se configurado no sentido mais amplo do Pragmatismo. Assim, um fim último deve ser um fim geral e, como se situa no quadro da Estética, deve reunir de modo incondicionado qualidades que sejam em si *admiráveis*.

A idealidade deste fim deve ser evolucionariamente perseguida, conciliando o *continuum* do *representar* com o *continuum* do *fazer*, existencialmente entendido, tendo ambos, como fim último, um constructo geral e temporal.

O entendimento deste constructo, passa, não obstante, pela dissecação da cosmologia peirciana. Sua ontologia realista e evolucionária é que permitirá visualizar, com alguma nitidez, um vetor de crescimento da terceira categoria, configurada pelo pensamento e pela lei em seus estatutos de mediação subjetiva, de um lado, e natural, de outro. Este é, segundo o autor, o desenvolvimento mesmo da *razoabilidade concreta*, um vetor de generalização que define, por si, uma *idealidade final admirável*[339].

Não obstante a complexidade do modo como este tema se entretece no interior da filosofia peirciana, cabe ver que aquela qualidade estética que define um *fim último* não à toa *não* é denominada de *Belo* por Peirce, mas sim de *Admirável*. Penso que a razão desta escolha prende-se à natureza de uma qualidade estética que somente se revela como *summum bonum* ao fim ideal de um processo evolucionário e, mercê deste importante aspecto, distingue-se da sedução de um mero aparecer, aprisionado na finitude contingente da temporalidade[340].

---

[339] *CP* 1.615.

[340] Introduzi este ponto em Ibri, 2020a, vol. I desta obra, cap. I.

Ainda extremamente mal resolvida a temática do *Admirável* no âmbito dos estudiosos da obra peirciana, configura-se, todavia, a necessidade de sua remissão ao todo do sistema filosófico do autor, notadamente à sua Metafísica e à obra dos românticos alemães, em particular de Schelling[341], autor que exerceu enorme influência de *espírito* que, a nosso entender, não é revelada na letra de Peirce. Não há dúvida, também, que o tema deverá passar pela obra de Platão, em um resgate das raízes das relações entre o *Belo*, o *Bom* e o *Verdadeiro*, ao menos por um viés que considere a integridade e uma forma de *continuum* desta tríade, que Peirce também pretende para as ciências componentes das Ciências cognominadas por ele de Normativas.

É deste modo que, não à toa, a complexidade do estatuto da Ética no pensamento de Peirce ainda permanece aberta a futuras pesquisas, recomendando-se, àqueles que se aventurarem no intrincado pensamento do autor, considerar a dificuldade de abordagem de uma postura realista e profundamente crítica a toda forma de nominalismo que, no ver peirciano, predominou entre as doutrinas que imediatamente se seguiram ao início da filosofia moderna.

---

[341] Tema, a propósito, objeto do capítulo V deste volume.

XI – Aspectos Éticos das *Fake News* e Fatos Alternativos: Uma Abordagem Semiótico-Pragmática[342]

1 Considerações sobre o Tema

Pretendo aqui trazer uma análise sobre o fenômeno socialmente recente das *fake news* e fatos alternativos à luz de conceitos trazidos pela Semiótica e pelo Pragmatismo de Peirce, refletindo sobre suas possíveis consequências de natureza ética, ou seja, como sua ocorrência poderia afetar a conduta de uma sociedade e a que fins essa conduta estaria direcionada.

No título deste capítulo mantenho o termo *fake news* em língua inglesa não simplesmente porque isso seria justificável por nela ter tido origem, mas, essencialmente, porque acabou se popularizando internacionalmente como tal.

Essa reflexão inclui, igualmente, a distinção entre o que seriam *fake* e *true news*, assim como entre *fatos alternativos* e simplesmente *fatos*, uma vez que este último termo poderia dispensar uma adjetivação que o retirasse de seu âmbito próprio, a saber, o da genuína *alteridade*, aquilo que o caracteriza como sendo *outro* que não quaisquer representações que dele se façam.

Assim, *fatos*, nesse sentido, resultariam do modo como não apenas nós humanos agimos e nos inserimos em um teatro social, mas, também, como

---

[342] Este capítulo é uma versão integral do texto de minha autoria: *Aspectos Éticos das Fake News e Fatos Alternativos*, publicado originalmente em: SOUZA, Edna A. de; BROENS, Mariana C.; GONZALEZ, Maria Eunice Q. (Org.). *Big Data*: implicações epistemológicas e éticas. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência; FiloCzar, 2020b.

circunstâncias históricas diversas confluem para definir o lado *duro* do que chamamos alteridade. *Fatos* e *representações de fatos* seriam, então, sob este prisma, distinguíveis em um contexto de realidade.

Essa distinção entre representação e realidade pode se valer do vocabulário da Semiótica e, sob esse prisma, dizer que representações dos fatos, quando correspondem razoavelmente ao modo como eles se apresentam à experiência passível de ser objetivamente partilhada, são consideradas verdadeiras. Semioticamente, dir-se-ia que *verdade* seria uma condição de *correspondência*[343] entre signos e seus objetos, e essa condição que poderia também ser nomeada de *aderência* entre ambos. É importante marcar que a noção de verdade sob a filosofia de Peirce implica, portanto, uma certa capacidade de conceitos, teorias ou sistema de signos que representam um sequenciamento de fatos de prever seu curso futuro com algum sucesso.

Não seria a expressão *pós-verdade*[344], termo também contemporâneo aos conceitos de *fake news* e *fatos alternativos*[345], meramente seu simples abandono, assumindo, assim, uma arbitrária autonomia do discurso, de independência de um possível curso que a faticidade teria e que legitimaria a verdade? A par de descartar esse caráter preditivo que as representações *verdadeiras* da realidade devem proporcionar, não traria a pós-verdade, em seu bojo, uma espécie de superação de uma etapa histórica da cultura humana em que pretensamente se adotava o conceito de verdade como um *valor* intocável? Seria, assim, possível descartá-la como algo necessário não apenas como recurso

---

[343] Emprego aqui o termo *correspondência*, algumas vezes epistemologicamente polêmico, apenas sob o sentido estrito de capacidade de previsão do curso dos fatos pela sua possível representação teórica. Por essa razão, proponho, também e alternativamente, o termo *aderência*, que, a meu ver, traz de modo mais claro essa ideia. Certamente, à luz da filosofia de Peirce, ele deve estar isento de quaisquer pretensões de expressar verdades finais ou exatas.

[344] Sobre esse tema, confira-se McIntyre (2018), Santaella (2018), Farkas J. e Schou J. (2019).

[345] Cooke (2018) busca exibir o nexo conceitual entre ambos esses conceitos.

lógico de uma racionalidade que cumpre sua função de antecipação da experiência possível, mas também fundamental à convivência social entre os seres humanos, extensiva às relações pessoais e privadamente?

Surgem, nesse âmbito, questões sobre que consequências éticas, ou mais amplamente, que nuances éticas estariam envolvidas no abandono do compromisso com a possibilidade da verdade assim concebida como correspondência com os fatos. Por que a verdade seria uma busca convergente para uma *monossemia*, enquanto a *polissemia* seria apenas eticamente viável no âmbito da arte e do estágio hipotético da pesquisa científica?

Ainda nessa linha de inquirição, poder-se-ia pensar que consequências éticas teria uma apropriação indébita da possibilidade da polissemia dos signos, a serviço de interesses de grupos, nesta época das mídias digitais e dos *big data,* associada a uma pública circulação alucinante de informações.

2 Alguns Tópicos Históricos

Pretendo aqui elencar alguns exemplos históricos que evidenciariam que o fenômeno das *fake news* não é uma exclusividade contemporânea.

Há na história abundantes exemplos, como na Segunda Grande Guerra a propaganda nazista, cuidadosamente articulada para fazer circular e valer os valores do Nacional-Socialismo do partido hitlerista. Cite-se, também, e de maneira comprovadamente registrada, a produção de notícias falsas, associadas à versão de fatos alternativamente elaborados por estados e sistemas políticos totalitários. Essa prática de uma *versão oficial* dos fatos não é exclusiva do momento histórico em que vivemos, senão uma sua manipulação de acordo com conveniências de natureza política.

É interessante ressaltar que esse predicado da *alternatividade* pode fazer competir interpretações

rivais dos fatos ou, simplesmente, torná-los opacos a uma interpretação que seria potencialmente verossímil e, assim, monossêmica. Nesse caso, fatos alternativos seriam os que simplesmente desviariam a atenção de seus receptores daqueles que estariam evidentes e abertos a uma interpretação verdadeira.

Se recuarmos na História bem mais que a sua modernidade, poderíamos considerar a sociedade ateniense na época de vigência da filosofia sofista em meio ao nascimento do platonismo. O ceticismo epistemológico da escola sofista, expresso exemplarmente nos pensamentos de Protágoras e Górgias, descredenciava a possibilidade de partilhamento universal da experiência – sua contingência subjetiva tornava a linguagem apenas um exercício de retórica, de que, a propósito, eram os sofistas professores, ensinando a arte de convencer os ouvintes de um discurso mediante uma aparente plausibilidade lógica nele expresso. O relativismo que singularizava as visões de mundo em cada indivíduo evidentemente não poderia facultar um acesso universal à experiência fenomênica e, consequentemente, um reconhecimento de *verdades* para além da mera *doxa*. Evidente se torna, também, que valores comunitários que balizam e normatizam uma sociedade não poderiam passar pelo crivo de um acordo de opiniões, já que o estatuto da verdade enquanto partilhamento de experiências, uma vez descredenciado, carrearia consigo a impossibilidade do reconhecimento social do que poderia ser um *bem comum*. Esse clima cético de indistinção comunitária entre o falso e o verdadeiro, e consequentemente de infactibilidade de valores socialmente reconhecíveis à luz do conceito de bem comum, foi fator marcante, como se sabe, para o surgimento da filosofia de Sócrates e Platão. O platonismo pode ser lido como uma reação a esse ceticismo que estaria levando, de certa forma, a sociedade ateniense a um esgarçamento de valores sociais, transformando-os em fins privativos a serviço de grupos de interesse. Atenas passará nesse período por uma de suas mais difíceis etapas

históricas, plena de conflitos entre a classe dos aristocratas e a mais pobre da população[346], e por um pernicioso, deletério, clima de descrédito e relativismo de natureza ética entre os jovens cidadãos atenienses.

Vale ressalvar que não obstante o relativismo epistemológico da escola sofística tenha acarretado consequências *práticas* para a sociedade de então – poder-se-ia dizer, por essa razão, um relativismo de sentido *pragmático* – ela não teve origem em uma filosofia moralmente comprometida com o falso, a saber, *genuinamente*[347] produtora de *fake news*. É bem verdade, também, que o termo *fake news* – literalmente *notícias falsas* – não se aplica a essa situação histórica aqui convocada. Contudo, a disseminação de uma *ideologia*, no sentido de uma teoria política que encerra valores sociais ou conjunto de ideias que balizam a conduta de um grupo social, estava vigente e se fazia pela linguagem – então a *mídia* socialmente ativa e disponível aos cidadãos atenienses.

Neste sentido e com essa ressalva, nesse período não se poderia dizer que a utilização da linguagem como mero instrumento de retórica e não como mediação para o verdadeiro tivesse alguma forma de venalidade, baseada que estava na convicção da impossibilidade de uma verdade de caráter objetivamente lastreada. Há aqui uma distinção importante a ser apreciada sobre a produção e utilização das *fake news*, mais detidamente tratada à frente, pela sua importância de natureza ética[348].

3 Classes de *Fake News*

Vou considerar neste capítulo apenas duas classes de *Fake News* à luz de uma análise de natureza ética:

a) as notícias falsas decorrentes de erros de produção, ou seja, que não tiveram, de origem, a

---

[346] Confira-se o vol. 3 de *The Sophists* (Guthrie, 1977).
[347] Sobre esse caráter *genuíno*, discorrerei mais adiante.
[348] Conferir Bett (2010, p. 181–194).

intenção de iludir o receptor com um supostamente falso estado de coisas;

b) as notícias falsas que, contrariamente, foram assim produzidas, com a finalidade explícita de fazer seu receptor crer em um estado de coisas sem lastro fático ou, mais sutilmente, obnubilando esse lastro com a vagueza proporcionada pela linguagem que seria conducente a uma interpretação dirigida aos fins de interesse de seu produtor. Aqui apareceriam os fatos alternativos, na forma de sua invenção ou de uma interpretação de fatos que, embora evidentes, passariam por uma operação de opacidade de significado sob muitas maneiras pelas quais isto se possa fazer. Uma delas seria subjetivá-los, atribuindo-lhes intencionalidade ideológica ou associá-los a valores rejeitáveis pela classe de sujeitos receptores.

À primeira classe de *fake news* não pode ser atribuída alguma forma de má-fé ou a intenção de se gerar algo falso. Mencione-se, exemplarmente, as que são erros de procedimento das mídias sociais. Tais erros de procedimento podem ser e são frequentemente corrigidos pelo agente em questão. Mídias com comprometimento com a verdade, tomada essa sob o prisma simples de razoável correspondência com os fatos, soem adotar mecanismos de correção de erros acidentais de divulgação de notícias falsas. Portanto, malgrado se possa prever que uma notícia não intencionalmente falsa possa acarretar, também contingentemente, condutas equivocadas, elas poderão ser em algum momento revistas, balizadas por um quadro fático que deverá ser corrigido.

Nessa classe de *fake news* destituídas da intenção de iludir os seus receptores, pode-se elencar tipos que se valem de mídias diversas, como, por exemplo, textos jornalísticos e ou videotextos de cunho político eivados de ironia, sarcasmo e formas diversas de humor e que podem dar margem a interpretações variadas, não infrequentemente balizadas por contextos

ideológicos que vedam o acesso aos fatos que estão sob foco crítico daquelas formas de expressão. Mas, aqui, considere-se que a conduta social e ou de um grupo social não foram intencionalmente conduzidas a crer em fatos inexistentes ou trazidos por narrativas criadas para este fim. Haverá, sempre, independentemente do fenômeno recente trazido pela extraordinária expansão midiática, conflitos de interpretação e de condutas previamente já orientadas por crenças prévias, como se pode abundantemente verificar ao longo da história.

Não parece ser profícuo reler esses conflitos de opiniões, crenças, interpretações, próprios à historicidade da cultura humana, à luz do conceito de *fake news* e renomeá-los em classes de distintos tipos de falsas notícias, apesar da intensidade e amplitudes diferenciadas de que se valem as redes sociais contemporaneamente[349]. Assim, considerando que condutas equivocadas integram parte própria de nossa longa história cultural, concentremo-nos em restringir o interesse no tema das *fake news* à sua face marcadamente ética.

4 Sobre a Distinção Semiótica entre Objeto Imediato e Dinâmico: Realidade e Ficção

Utilizando alguns conceitos da Semiótica de Peirce, vale trazer à tela a distinção entre objetos imediato e dinâmico[350]. Para os fins que aqui se pretende alcançar, entenda-se o primeiro como sendo aquele que se configura como objeto representado. Em outras palavras, o objeto imediato seria o referente contido nos signos, nas diversas linguagens que o expressam. De sua vez, o objeto dinâmico é aquele que permanece independente de sua representação e, por

---

[349] Nesse sentido, veja-se em Santaella (2018, p. 34-36), um levantamento interessante sobre os possíveis tipos de *fake news*.

[350] Verificar considerações sobre esses conceitos em Silveira (2007).

assim ser, atende o quesito de definição do que seja *real* segundo Peirce[351].

Sob esses conceitos, poderia ser considerado como conceito de *verdade*, conquanto de modo aproximado e falível, uma correspondência entre ambos esses objetos, verificável não simplesmente como aparente semelhança entre eles, mas pela observação de como ambos se comportam no tempo. Esse é o quesito peirciano de significação pragmática de um conceito, dependente sempre de observação futura de suas consequências: "O valor de um símbolo reside em fazer o pensamento e a conduta racionais e nos permitir prever o futuro."[352].

Utilizando esse vocabulário, pode-se dizer que falsas representações dos fatos distanciam o objeto imediato do dinâmico. No primeiro caso retro mencionado, em que não há premeditadamente um plano de falseamento intencional das *news*, tornando-as, assim, *fakes*, a sua fonte geradora será supostamente direcionada para reaproximar ambos os objetos. Não haveria, consequentemente, venalidade propositalmente pensada nessa situação. Denominarmos erros, equívocos de interpretação, próprios do falibilismo humano, genericamente de *fake news*, resulta em diluir um conceito cuja análise mais interessante, a meu ver, deveria estar submetida a uma eticidade indicativa de suas consequências deletérias para uma sociedade.

As razões pelas quais, contudo, as *fake news* são intencionalmente criadas devem estar associadas a fins

---

[351] O objeto dinâmico, segundo Peirce, determina seu objeto imediato, tendo com ele alguma forma de vínculo. Trato aqui apenas daqueles que se associam à realidade dos fatos, deixando de lado os possivelmente ficcionais, que trazem problemas outros sobre como essa determinação se daria exclusivamente no plano do imaginário, prescindindo do predicado de alteridade que, no primeiro caso, é ontologicamente objetivo, ao contrário do modo como se processa a criação da ficção. Considerar, por exemplo, a intencionalidade da criação das *fake news* um tipo de objeto dinâmico, introduziria aqui um complicador fora do escopo deste capítulo.
[352] *CP* 4.448.

privativos de grupos de interesse. Sob esse conceito de *interesse* podem ser arroladas situações também diversas, de natureza econômica, ideológica e, talvez, se possam incluir também fatores de caráter psicanalítico que possivelmente estariam lastreando tal conduta.

De todo modo, é importante perceber que o conceito de *grupo de interesse* está intimamente conectado ao de *privativo* e, na medida em que seja assim, também predique seus fins, que ele fragmenta e particulariza em uma sociedade o que deveria ser um bem partilhável. A atenção para esse ponto faz trazer, a par da ideia de *bem comum*, antigos conceitos de democracia e justiça social.

Não à toa, se constatam virem à baila tais conceitos em recentes discussões que envolvem a análise das *fake news*, na forma de como certos valores sociais de caráter coletivo se encontrariam ameaçados por uma manipulação midiática de falsas notícias, valendo-se da linguagem em todo o seu potencial de carreamento de sentido lógico e emocional, conquanto distante de uma faticidade que a pudesse credenciar como comprometida com o seu objeto dinâmico.

Por que isso assim se daria? Parece lícito arrolar razões que, por um viés, destinam-se a angariar apoio e aprovação de camadas da sociedade propensas a se identificarem com os fins implicados no discurso assim produzido, em suas diversas formas midiáticas. Por outro viés, a de criar uma realidade paralela – *fatos alternativos* – que indistinguem realidade de ficção[353], direcionadas a induzir condutas que deverão incidir em fins equivocados, mas que temporariamente proporcionarão suporte a fins meramente privados dos grupos geradores dessas *fake news*. Ambos os casos se identificam quanto a seus resultados: faccionar a sociedade direcionando grupos de opiniões e condutas a seus interesses privados.

---

[353] Exponho adiante o aspecto deletério dessa indistinção.

5 Uma Passagem pela Teoria das Crenças de Peirce

Considere-se possível entender a distinção entre os tipos de crenças tais como propostos por Peirce em *The Fixation of Belief*[354] – entre científicas e dogmáticas[355].

Crenças de natureza científica caracterizam-se pela interação sígnica entre os objetos imediato e dinâmico. Essa interação se baliza por um constante diálogo com a experiência, tal como determinada por um critério de relevância decorrente de uma teoria sobre algum recorte de mundo. É importante destacar que essa cientificidade da crença não se confina ao âmbito das práticas científicas exclusivamente, mas à luz da filosofia de Peirce se estende a toda mente que está disponível para aprender com a experiência, dispondo-se a alterar seus hábitos de conduta sempre que ela assim o indicar.

De sua vez, crenças dogmáticas seriam as que se instalariam sem acesso aos objetos da experiência. Proponho que elas poderiam ser classificadas como *transcendentes* e *coagidas*. As primeiras definitivamente não têm acesso a seus supostamente objetos dinâmicos – *supostamente* porque não pode ser afirmada sua realidade e, em consequência, não saem do plano de seu conceito, contraditando, assim, sua própria natureza de alteridade em relação ao objeto imediato. Peirce as denomina de crenças *a priori*.

Denomino *crenças coagidas* aquelas impostas por *autoridade*. Elas frequentemente ocorrem em organizações sociais hierarquizadas, determinando condutas vedadas às razões que as determinaram. Essas organizações, de seu lado, podem, no plano da autoridade, interagir com a experiência e determinar assim suas ações – tome-se exemplarmente como isso ocorre em um exército. Contudo, crenças transcendentes, sem recurso à experiência, valem-se de

---

[354] *CP* 5.358–387; *EP* 1, p. 109–123; *W* 3, p. 242–257.
[355] Comento a teoria das crenças de Peirce em Ibri, 2020a, volume I desta obra, caps. X e XI.

modo mais explícito da autoridade para impor as condutas a elas submetidas.

Por fim, considerem-se as crenças dogmáticas de natureza *tenaz*. Elas primam pelo seu confinamento ao objeto imediato, tornando-o radicalmente apartado do objeto dinâmico em um sentido em que este poderia eventualmente influenciar aquele. Não é demais dizer que crenças tenazes se apegam às suas próprias concepções de mundo e vedam qualquer influência fática que possa fraturá-las. Parece evidente que os que adotam esse tipo de crença estejam mais inclinados a crer em narrativas que venham a se harmonizar com a visão de mundo que possuem e os valores nela implícitos.

Em maior ou menor grau, poder-se-ia afirmar que as crenças de natureza dogmática estariam mais propensas a recepcionar acriticamente as *fake news*, em face de seu distanciamento de uma realidade que, ao fim e ao cabo, seria a única âncora para corrigir condutas equivocadas por elas induzidas. Com acentuada frequência, as crenças tenazes não se disporiam a mobilizar correção de seus conceitos e, em consequência, de suas condutas. Elas apenas se retroalimentam daquilo que já nelas está conceitualmente cristalizado.

Poder-se-ia perguntar: não seriam os cidadãos afeitos a essa classe de crenças um foco primordial de direcionamento das *fake news*?

6 A Ficção Deletéria das *Fake News*: A Indistinção entre Imaginário e Real

Um dos aspectos mais importantes da teoria da significação é trazida pela máxima do Pragmatismo de extração peirciana. Significação pragmática requer algo além de uma semântica linguística, a saber, o quesito de que algo de natureza fática deva influenciar a conduta. Tal quesito, em verdade, resume-se a uma relação entre as categorias de Peirce, em que a ação sob a segunda

categoria, a segundidade, deva exibir o conceito, sob a terceiridade, em sua forma definida. Isso equivale a dizer que a indeterminação potencial, a generalidade do conceito, se torne réplica fenomênica particular, diretamente aberta à experiência de qualquer mente cognitiva. A conduta, como modo de ser das ações, deve exibir o conceito que lhe deu forma nutrindo suas diretrizes, proporcionando definidamente uma inferência sobre seus fins.

É deste modo que o realismo da filosofia peirciana se manifesta em seu Pragmatismo – não basta a simples significação no plano da linguagem, senão que ela deva estar ligada ao modo como se está disposto a agir sob sua influência. Longe de ser uma "teoria da ação", o Pragmatismo tem no agir a instância em que o geral aparece em sua forma particular e, por assim fazer, integra os personagens objetuais expostos à observação de outras mentes capazes de cognição.

Pode-se então perguntar a que tipo de conduta as *fakes news* conduziriam? Supõe-se que estariam direcionadas àquelas cujas *consequências práticas* – termo caro ao Pragmatismo – poderiam ser de duas naturezas, a saber:

a) conflituosa com os fatos, uma vez ter sido gerada por narrativas ficcionais, distantes de uma faticidade observável. Nessa classe podem-se incluir condutas sem lastro em conceitos razoavelmente reflexionados na experiência, as quais acabam incidindo em fins distintos daqueles prometidos pela narrativa que lhes foi originária. É importante realçar como na filosofia de Peirce essa distinção entre ficção e realidade se faz frequentemente presente. Veja-se essa passagem:

> A realidade das coisas consiste em persistentemente se forçarem sobre nossa recognição. Se alguma coisa não possui tal persistência, ela é um mero sonho. Realidade, então, sua persistência, é regularidade. No caos original, onde não havia regularidade, não havia

> existência. Ele era um completo sonho confuso. Isto podemos supor ter ocorrido em um passado infinitamente distante. Mas na medida em que as coisas foram se tornando mais regulares, mais persistentes, tornaram-se assim menos oníricas e mais reais.[356]

Pode-se dizer que a ficção não tem o poder de gerar réplicas fáticas que pretensamente se harmonizariam com as ações que elas viriam a induzir. Ao contrário, o cenário onde as ações individuais ou parcialmente coletivas ocorrem deve destoar do que a narrativa ficcional criou. Lembremos que o significado de um conceito está não apenas na conduta que ele possa influenciar mas, também, em sua capacidade de prever o curso futuro dos fatos com os quais essa conduta deverá coabitar. Tratando-se de ficção, seu poder preditivo da realidade é simplesmente nulo e, assim a conduta induzida por ela estará inserta em uma faticidade alheia à contida na narrativa.

b) indiferente aos fatos e propensas a aceitar o que a narrativa traz de encontro a sua própria visão de mundo, certamente fechada à experiência. Crenças dogmáticas, como anteriormente expostas, tendem a aderir seus fins, imunes à observação e, portanto, a recurso de retroanálise corretiva, a fins que uma narrativa encerra e que com eles parecem se harmonizar.

Enquanto condutas designadas por ‘a’, malgrado temporariamente conflituosas com a faticidade em que são lançadas por uma falsa descrição da realidade, possam ser corrigidas e assim buscar sua consistência lógica com a experiência, as designadas como ‘b’ se encerram no interior da linguagem, das representações de mundo e tendem a se satisfazer com elas. As razões pelas quais isso assim acontece são múltiplas e parecem exceder a esfera meramente ideológica. Uma delas, pode-se apontar, seria de

---

[356] *CP* 1.175.

natureza psicológica. No âmbito da Psicanálise, por exemplo, poderiam ser enumerados conflitos de natureza humana originários de uma indistinção entre realidade e ficção. Decepções com o curso futuro da experiência certamente decorrem da adoção de conceitos sem qualquer lastro na realidade para se pretenderem preditivos. Mas, aqui, fique-se apenas com o âmbito ético de análise dos efeitos deletérios das *fake news*, não obstante suas consequências se estendam para diversas esferas da vida humana.

7 Síntese Teórica

Retome-se que a análise aqui trazida sobre as *fake news* se concentrou exclusivamente em seu núcleo ético, deixando de lado outros prismas que, a meu ver, estão associados a erros de representação e de conduta, uma vez estarem, em verdade, espraiados ao longo da história humana e não propriamente implicarem no que pode ser considerada uma falsificação da realidade, intencionalmente produzida e vetorizada para criar bolsões de suporte político ou, em termos mais gerais, condutas voltadas para fins particulares de grupos de interesse.

Mencionou-se de início a polissemia própria à natureza mesma da arte e da investigação científica em seu estágio hipotético, associando-a ao que se poderia predicar de eticamente sã.

De fato, sob o prisma de análise aqui adotado, uma polissemia intencionalmente produtora de *fatos alternativos* estaria inspirada na intenção de obnubilar uma faticidade genuína, capaz de ser reconhecida como independente de quaisquer representações que dela se possa fazer. Essa oculta faticidade é, em síntese, o cerne mais simples do realismo que dá o tom da filosofia de Peirce, ao contrário de outras posturas filosóficas de cunho nominalista que afirmam ser a realidade algo que não se distingue de suas representações. Poder-se-ia plausivelmente dizer que essa posição filosófica

dificilmente poderia expor claramente uma distinção *pragmática* entre ficção e realidade.

Não por outro motivo, a categoria da segundidade em Peirce detém o predicado fundamental da *alteridade*, como aquilo que potencialmente irá reagir a toda forma de apropriação de sua condição ontológica, caracterizada pela sua independência em relação a qualquer representação que dela se possa fazer. Um discurso sem âncora em uma ontologicamente pública realidade fragiliza um tecido social que deveria estar voltado ao bem comum e o fragmenta a serviço de fins particulares.

É bem verdade, também, que as sociedades contemporâneas, sujeitas a uma avalanche de informações no âmbito dos *big data* e submetidas a uma circulação desenfreada de signos das mais diversas naturezas, incluindo, principalmente, as *fake news*, são constituídas por indivíduos e grupos em que se divide aquela variedade de crenças aqui expostas. Em cada um deles, a recepção dos signos se dará de modos diversos e, possivelmente, alguns deles estarão mais afetados pelos danos causados pela falsificação da verdade dos fatos.

Inclui-se nesse rol de danos uma publicidade intensamente midiática, não apenas em sua face muitas vezes enganosa, mas em seu papel de estimular um consumo supérfluo no fundo do qual se encontram valores que mascaram outros que, de fato, poderiam genuinamente conduzir a ação humana na direção do que seria um *bem comum*.

É então interessante refletir que as *fake news*, sob o prisma de sua afecção deleteriamente ética incidente no esgarçamento do tecido social[357], deveriam ser confrontadas pela mobilização da sociedade em defesa de seus valores mais caros, na forma de recursos jurídicos e institucionais nela disponibilizados.

[357] Uma prospectiva possível em uma etapa pós-*fake news* é desenhada por McBrayer (2020), principalmente em seus capítulos 8 e 9.

A par dessas medidas, cabe retomar a importância da educação dos indivíduos, não apenas voltada para uma habilitação tecnológica, com a importância que lhe é própria, mas, e principalmente, para uma formação cultural ampla que proporcionasse o reconhecimento e a adoção de valores necessários a um tecido social voltado ao bem comum. Ela deveria proporcionar tanto uma visão eticamente crítica dos mecanismos que movimentam a história social, como a capacidade de contrapor, a valores supérfluos, outros que de fato merecem o selo de genuinamente humanos.

Caminhos errados a que uma sociedade é contingentemente conduzida pelo falseamento intencional da realidade resultam em retardamento da História, na proporção mesma em que *bem comum*, busca genuína de sentido de vida e desenvolvimento do potencial de cada ser humano sejam valores factíveis mediante a vigência do que se denomina *verdade*, em seu poder de lastrear um acordo possível de opiniões.

Não é demais dizer que caminhos errados, quando ensejam revisão de conceitos, de hábitos de conduta e, consequentemente, *aprendizado*, são cognitiva e eticamente bem-vindos. Todavia os erros intencionalmente induzidos, uma vez submetidos ao escrutínio crítico, tornam-se apenas formas perdulárias de se lidar com o Tempo.

Parece ser legítimo valermo-nos de nossa imaginação para vivermos hiatos necessários em meio à onipresente alteridade da existência. Nesse sentido, a arte, ao produzir ficção com suas diversas linguagens, extrai do real um sentido mais amplo que o meramente lógico, complementando seu conteúdo mais verdadeiro, sem, contraditoriamente, jamais ser *falsa*.

Contudo, práticas ficcionais da linguagem que se pretendem verdadeiras, descrevendo mundos como se ancorados em fatos, ocultam tão somente a escusa intenção de submeter a inteligência da comunidade a

crenças dogmáticas, fazendo-a, como já assinalado, serva de seus interesses.

Não mais que justo é esperar que as por vezes longas *pernas curtas* da mentira não retardem em demasia a saga de uma narrativa verdadeira, tão importante ao lastreamento ético de uma sociedade.

XII – A Face Estética da Epistemologia Pragmaticista de Peirce[358]

Numa palavra, não se pode mais perguntar como ele (o homem) passa da beleza à verdade, pois esta já está em potência na primeira

Schiller [*Letter XXV*]

1 Uma Filosofia para Ser Continuada

Peirce nunca pôde finalizar um livro e publicá-lo; e especialmente nenhum livro sobre a base estética do Pragmaticismo[359]. Isso não é apenas uma nota de caráter histórico, mas tem um significado mais profundo, suponho. Quando um autor está envolvido com o processo de publicar um livro, é seu privilégio e direito rever seus escritos, em uma oportunidade de alterar termos, suprimir palavras ou modificá-las, acrescer sentenças esclarecedoras, notas de rodapé etc. Deve-se reconhecer que Peirce não teve essa oportunidade, e que, caso lhe tivesse assim ocorrido, possivelmente teria ele apurado algumas partes de seus escritos, evitando interpretações que se apegam muito mais à *letra* que ao *espírito* da obra. Esse exercício de apreensão do *espírito* é bem sucedido, penso eu, quando, de um lado, familiarizarmo-nos com o texto do autor e, de outro, talvez o mais importante e que dá

---

[358] Este capítulo é uma versão integral do texto de minha autoria: *A Face Estética da Epistemologia Pragmaticista de Peirce*, publicado originalmente em: *Veritas*, Porto Alegre, v. 65, n. 3, p. 1–16, set./dez. 2020c.

[359] Sobre a distinção entre Pragmatismo e Pragmaticismo, ver cap. VIII deste volume.

início a essa apreensão, quando o texto desperta um sentimento de simpatia em quem o estuda. Essa tem sido minha abordagem ao pensamento de Peirce, desde longa data, seja por razão intelectual ou pessoal.

Composta por uma quantidade enorme de manuscritos e uma pequena parte de ensaios publicados, a obra de Peirce ainda assim apresenta uma unidade que se consolida gradativamente com os textos de maturidade. Ouso dizer que supor ter encontrado radicais mudanças de opinião, tais que haveria um primeiro Peirce e outras possíveis faces teóricas que se lhe seguiram, é se prender demasiadamente na *letra*, talvez imbuindo-se de estratégias dedutivas na busca de contradições, fragmentando uma obra que, a meu ver, pautou-se pelo esforço de construir um sistema de teorias que pudesse dialogar com todos os problemas da Filosofia. Se alguns diálogos não foram estabelecidos por Peirce, malgrado, ironicamente, sua imensa obra, é que lhe faltou tempo de vida para fazê-lo. Por isso, aqueles que se dispuserem a encontrar um sistema de teorias que se imbricam de modo logicamente harmônico, devem ter em conta uma atitude de estudioso da obra peirciana dotada de uma *boa vontade crítica.* Esta, em algumas passagens, se efetivará por perceber o que deveria ter sido dito e não, ao modo estruturalista de análise filosófica, apenas se prender à letra.

O nascimento de tal *boa vontade crítica* parece-me seguir-se à apreensão do *espírito da obra*, conceito que, aliás, é clássico em filosofia. Sem evidentemente se abdicar de um espírito crítico de análise, essa boa vontade decorre em parte da consciência de que se lê um autor que não pôde revisar a maior parte de sua obra. É evidente, também, que essas considerações advêm de minha experiência pessoal de contato com a obra de Peirce, e uma longa convivência com as ideias de alguém, com o símbolo semiótico que significa pragmaticamente o que se poderia chamar de *alma*,

pode suscitar relações agápicas que acabam por alimentar aquilo que chamei de *boa vontade*. Entenda-se a adoção desta expressão como algo destituído de atitude moral de princípio, mas que é despertada por algumas promessas de rica recompensa, a saber, de remunerar essa atitude com uma miríade de novas ideias que ensejam descobertas originais em filosofia.

A esse respeito, em um ensaio sobre ontologia da arte[360], utilizei uma metáfora que me parece bastante justa para, de modo geral, caracterizar a obra de Peirce: um sistema teórico que, considerando meu próprio *background* científico e da engenharia, a exemplo da teoria das afinidades químicas, apresenta *valências abertas*, ou seja, uma disposição para combinar ideias em redes teóricas mais amplas, gerando uma competência de abordagem nova de antigos e novos problemas. Também propus o termo *sementes*, para caracterizar justamente o que o sistema teórico de Peirce lega para sua continuidade na forma de sugestões heurísticas para desenvolver novas visões de diversas áreas da cultura, não apenas no que respeita à introdução de um novo vocabulário, como o da Semiótica, por exemplo, mas introduzindo abordagens mais profundas dos problemas específicos de cada uma delas. Cito, exemplarmente, áreas que ainda estão abertas a essa abordagem, como a arte e a psicanálise, onde, não obstante poucos, interessantes trabalhos já se encontram desenvolvidos[361].

Para uma primeira percepção de um sistema filosófico em Peirce, é necessário, ao menos, considerar a tríade das ciências que compõem a sua Filosofia, tendo em conta sua hierarquia de dependências que, ao fim e ao cabo, expressam a relação de dependência entre as categorias peircianas. Suponho que uma leitura mais fiel do autor se faz por considerar seriamente que a Filosofia se inicia por uma Fenomenologia, ponto de partida que

---

[360] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. III.

[361] Cito, por exemplo, as reflexões de Colapietro (1989 e 2006) e Santaella (2006).

deveria evitar interpretações transcendentalizadas das Ciências Normativas que se seguem a essa ciência. Nada credencia buscar, na Lógica ou Semiótica, Ética e Estética, fundamentos transcendentes que as possam constituir. O início por um "estar no mundo", como tenho afirmado em outros ensaios, dado pelo oceano de experiência que cerca nossa humana condição geneticamente fenomenológica, condiciona, pelo que ela venha implicar para as ciências que se seguem, uma linha de filosofia. Não se trata, como se sabe, de uma *redução fenomenológica*, a exemplo do projeto de Husserl para sua Fenomenologia. O que constitui a realidade não pode ser reduzido ao que *aparece*, deixando à subjetividade a articulação significativa dos *dados empíricos*, repetindo um projeto de natureza kantiana que, tácita ou explicitamente, assimetriza, de gênese, pelo seu Nominalismo, homem e Natureza[362]. Tal assimetria é de *Forma*, conceito de que vou me valer e definir na continuidade deste capítulo.

A Fenomenologia de Peirce funda suas três categorias, e elas vão moldar toda sua filosofia, como sabem sobejamente os estudiosos do autor[363]. A propósito, tenho denominado essa presença universal das categorias em todos os conceitos desenvolvidos por Peirce de *simetria categorial*, pela sua validade indistinta tanto para as *mentes cognitivamente representantes* quanto para os *objetos representados*, buscando-se evitar, por questões de inadequação de vocabulário, atribuir-se tal simetria à relação *sujeito-objeto*, muito utilizada em filosofias nominalistas, em que sobressai a figura de um sujeito constituidor. Porém, não me parecem ter sido até agora profundamente exploradas pela análise da obra do autor as implicações que tal universal validade das categorias representa. Sua consequência mais significativa é que nenhuma apropriação nominalista de sua filosofia poderia ser legitimada – afirmo que essa simetria me

---

362 Consultar a esse respeito Haack (2007).

363 Ver exemplarmente Houser (2010a; 2010b) e Innis (2013).

parece um bom termo para caracterizar o *realismo* que é marca diferenciadora da filosofia peirciana[364].

Não se trata apenas de um realismo contemporâneo que polemiza sobre a existência ou não de um mundo externo à mente humana, mas, fiel à sua origem escolástica[365] depois generalizada por Peirce pela lógica dos relativos, propõe que os fenômenos se encontram sob relações gerais reais que lhes são associadas, independentemente de as representarmos como tais. A propósito, a ideia de tal independência tem gênese na experiência fenomenológica de segundidade, na qual é praticamente onipresente a reação do mundo às nossas arbitrárias concepções sobre ele ou a atos de vontade que promovem nossas ações. Essa é a experiência que requer a consideração de uma faticidade que transcorre independente de nós e que, aliás, dá o eixo da definição de realidade adotada por Peirce[366].

A crença em um mundo que é indiferente a nossas concepções sobre ele sustenta-se nas previsões eventualmente equivocadas que fazemos, caracterizando o que Peirce denomina *reação dos fatos duros*. Esse é um quesito simples, se se tem a Fenomenologia tomada a sério como ponto de partida para o *fazer* filosófico. De fato, é fácil reconhecer que estamos continuamente pensando o curso futuro dos eventos: "Cinco minutos de nossa vida consciente dificilmente passarão sem que façamos algum tipo de previsão"[367]. Muitas vezes, os fatos caminham em uma direção e nossas previsões indicavam outra totalmente distinta. Quando ambas as trajetórias coincidem e têm um grau razoável de redundância, desenvolvemos hábitos de ação e consequentes crenças nos procedimentos que o hábito enseja pôr em prática. Já aqui, a Fenomenologia, ao realçar a importância dessa

---

[364] O leitor pode consultar excelentes abordagens sobre o realismo peirciano em Mayorga (2007; 2012) e Lane (2004).
[365] Ver também Moore (2010).
[366] *CP* 1.325; *CP* 7.659.
[367] *CP* 1.26.

classe de experiência, que é um dos fulcros da segunda categoria, anuncia as bases para se refletir sobre aquele quesito de *alteridade* que caracterizará o cerne do conceito de realidade. Não apenas nas previsões erradas experienciamos essa reação dos fenômenos. Eles, por vezes, invadem nossa vida cotidiana sem serem convidados, demonstrando, para além da alteridade reativa às nossas ações, sua proverbial insolência. Em ambos os casos, contudo, temos também a experiência de buscar mediações que são o resultado das interpretações que fazemos dessa experiência de segundidade.

Tais mediações são a mais imediata aplicação de nossa racionalidade para minimizar o choque bruto dos fatos. Mediações dinâmicas, ou interpretantes dinâmicos, tomam em conta um diálogo vivo com a experiência, do qual não podem se furtar, sob pena de perda da eficiência mediadora. As melhores mediações são aquelas que de fato se constroem pelo esforço de representar a conduta espaçotemporal do objeto da experiência. Até então, toda essa simples descrição não é mais que ligada à vida prática, de fato o terreno mais genuíno onde se inicia a filosofia de Peirce. As crenças são necessárias para a vida corrente e, por essa razão, não são ficticiamente fragilizadas por dúvidas oriundas de especulações teóricas. Comprovar fenomenologicamente que crenças não são quebradas por meras teorias, uma vez que o lado externo de tais crenças, a conduta, não se modifica e, assim, evidencia a permanência e operacionalidade da crença nas formas determinadas de ação, já anuncia o princípio de caráter semântico do Pragmatismo[368].

A aparentemente despretensiosa Fenomenologia propõe-se a um inventário das classes de experiência generalizando-as quanto a seu *modo de ser*, não a seu *conteúdo* – isso evidentemente seria impensável face à diversidade imensurável da história fática das experiências individuais. É, assim, notável que tais modos de ser sejam sintetizados em apenas três classes

[368] Ver a esse respeito a abordagem de Liszka (2009).

ou categorias; a par da segundidade, a experiência de construir mediações em face da alteridade envolve formas cognitivas a respeito da conduta do objeto, procedimentos indutivos que geram hábitos e que, como dito anteriormente, atuam como mediações, caracterizando a categoria da terceiridade.

A atividade de pensar, julgar logicamente, parece ser uma experiência muito fácil de ser reconhecida – talvez seja a mais familiar para os filósofos. De sua vez, embora a segundidade, em sua simplicidade fenomenológica, seja aparentemente trivial, afirmo que há sistemas de filosofia que, uma vez submetidos a uma análise mais profunda, evidenciariam não considerar a *alteridade* dos objetos de cognição, como, exemplarmente, são os sistemas que propõem a constituição da realidade do objeto pelas teorias a seu respeito. Mais difícil ainda seria, nesses casos, o reconhecimento de formas lógicas próprias ao objeto e que, em verdade, constituiriam-no independentemente de qualquer cognição. Tal consideração caracterizaria tais filosofias como *realistas*, ao modo da filosofia peirciana, não obstante dificilmente sejam encontráveis, principalmente na contemporaneidade[369].

Creio que a maioria dos estudiosos de Peirce, a exemplo de Dewey, concordaria que a primeiridade é a categoria mais original do autor, pela sua formulação geneticamente fenomenológica descrita como vivências desinteressadas, que desmobilizam de princípio a vontade e, com ela, a necessidade do agir intencionado para algum fim. Olhar o mundo sem querer algo é isentar-se das reações que ele oferece sempre que agimos, possibilitando, por consequência, prescindir de mediações. Essa relação com o mundo permite vê-lo sem a generalidade do conceito que seleciona dele apenas o que pode conceitualmente ser interpretado. Há, então, essa *repousante* possibilidade de prescindir das classes de experiência associadas à segundidade e à terceiridade.

[369] Cf. Haack, 2006.

Esse estado da mente que, de alguma forma, se exime de julgar o que vê e apenas sensivelmente experimenta, porque desmobiliza o sentimento de *querer* e, assim, a necessidade de um agir intencionado, possibilita subtrair-se da temporalidade que está implicada nos conceitos, um ponto ao qual retornarei. Eles, os conceitos, mobilizam a memória de um saber generalizado e propõem uma visão preditiva dos fatos futuros decorrentes do estado de coisas que se põe diante da mente. O tempo está sempre implicado em nossas experiências de terceiridade, enquanto a segundidade bruta é *aqui e agora*; experienciá-las como tais se dá em um ponto do tempo, em um determinado instante, e sua eventual redundância e regularidade temporais ensejam pensar que ela esteja sob alguma lei, implicando, assim, em terceiridade[370].

A mediação dos conceitos nos faz perceber os objetos apenas enquanto eles se inserem em classes de predicados. Mas uma classe de predicados destaca dos particulares que lhe pertencem aquilo que eles têm em comum com os demais de sua espécie. Tais classes recebem nomes, e é assim que a linguagem dos conceitos se alimenta das semelhanças que constituem os predicados generalizados. A linguagem assim constituída por conceitos que, de sua vez, atuam como mediações diante da realidade, dá forma à nossa percepção dos objetos, segundo o que partilham por semelhança com os demais congêneres. Entretanto, Peirce chama a atenção para um aspecto dos fenômenos que ficam à margem desse processo mediativo que nossa racionalidade cognitiva constrói como forma de balizar nossas ações futuras, minimizando a possibilidade de errarmos com respeito aos fins que queremos. Queremos fazer *escolhas*, não meramente *apostas*[371]; para tanto, nossa leitura do mundo precisa apreender dele o que tem continuidade *de forma*, facultando-nos fazer previsões sobre o curso futuro dos fatos. Nossa racionalidade se

---

[370] *CP* 7.532.
[371] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. X.

expressa, assim, geneticamente *prática*, por estarmos imersos no *oceano de fenômenos* de onde a reflexão filosófica deve nascer[372].

Esse início da filosofia proposto por Peirce molda geneticamente a sua face e faz com que o Pragmatismo emane dele quase naturalmente. As consequências práticas de sua máxima não são mais que a relação entre os modos como interpretamos nossa humana experiência e as inserções existenciais na forma de ações que tais interpretações sugerem[373]. Digo mais genericamente *interpretações* e não apenas, estritamente, *conceituações*, para abarcar semioticamente signos interpretantes que não se restringem aos de classe lógica, lembrando-nos, por exemplo, de como interpretantes emocionais também fazem incorrer em modos de agir.

Há já, considero, muita filosofia aqui, e ainda falta-nos retomar a mais original categoria peirciana, a primeiridade. Nela está reservada aquela classe de experiência que nos permite sair do jugo do *Chronos*, cujo fluxo inexorável sabemos independer de nossa vontade. Fenomenologicamente temos consciência, e não é necessário ir além do senso comum para isso, de que o passado não é revogável e que no futuro está a possibilidade de reafirmação de nossos acertos ou correção de nossos erros. Essa quase onipresença do *Chronos* em nossa experiência de existir, e tomo aqui, uma vez mais, *existência* em seu sentido de segundidade, se faz simultaneamente com nosso convívio praticamente ubíquo com a terceiridade, seja na forma de hábitos bem sucedidos como guias de ação, seja como investigações cognitivas que buscam representar os estados de coisas reais e prever sua conduta futura.

Contemplarmos simplesmente o mundo, em uma experiência desinteressada porque sem propósito prático, permite desmobilizar as formas conceituais que

---

[372] Consultar também Liszka (2013).

[373] Para outras interessantes abordagens acerca desse aspecto do Pragmatismo, queira o leitor consultar Houser (2003) e Hookway (2012).

medeiam nosso agir fático. Essa categoria de experiência pode alhear-se do *Chronos* porque não necessita da continuidade das *formas lógicas* que representam as *formas lógicas* da realidade[374]. Trata-se de uma experiência que pode ser puramente sensível, em que a consciência é constituída por qualidades de sentimento. Podemos nessa experiência vivenciar a ausência de reação do mundo, dele como alteridade, percebendo nele apenas suas formas, cores, odores, sons e, principalmente, sua diversidade e assimetria.

É importante acentuar que se tem afirmado, entre os estudiosos da obra peirciana, a *onipresença* das categorias, uma forma de considerar que primeiridade, segundidade e terceiridade nunca se apresentam isoladamente, mas sempre como uma tríade. Isso é verdadeiro, penso, enquanto elas são tomadas como estruturantes da realidade, mas não necessariamente enquanto experienciadas fenomenologicamente. Em outras palavras, tal onipresença se dá no objeto dinâmico, mas não necessariamente no plano do objeto imediato.

Peirce é claro ao descrever as experiências de pura primeiridade e, também, de pura segundidade[375]. Livrar-nos da *forma*, por vezes em nossas vidas, é um privilégio que nos permite experienciar uma consciência de *unidade*. Essa é, a propósito, a essencial característica da experiência estética[376]. Apenas sentir tal unidade, típica do que Peirce denomina *qualeconsciência*, sem experienciar a reação do mundo, é, em verdade, um *abdicar*, pela sua desnecessidade como mediação, da terceiridade em todas as suas formas, seja como pensamento investigativo, seja como hábitos de conduta – ambos envolvem autocontrole em face da alteridade e, por consequência, uma consciência de fluxo do tempo *Chronos*.

---

[374] Essa simetria de vocabulário é facultada pelo realismo da filosofia de Peirce.
[375] Verifique-se, por exemplo, *CP* 1.304–324.
[376] Confira-se, por exemplo, Ibri (2020a, volume I desta obra, cap. II e III), Anderson (1987) e Sebeok (1991) para outras abordagens acerca deste tema.

Muitas filosofias que não distinguem realidade objetiva, *duramente outra*, independente de nós, de suas representações ou dos modos como sentimos o mundo, dificilmente distinguem a alteridade do *Chronos* daquilo que a sabedoria grega já denominava *Kairós*[377], uma temporalidade subjetiva, que tinha nos Estoicos, por exemplo, relações com a noção de destino e momento de vida. Em verdade, um simples espelho pode denunciar a ilusão de um tempo que *aparentemente* não flui, no mais das vezes nutrido pelo tédio de hábitos obnubilantes.

O realismo das formas contínuas na filosofia de Peirce requer o *Chronos* como parte própria da realidade da terceiridade. Há nesse realismo o reconhecimento de um Cosmos dinâmico, uma ordem objetiva em fluxo, que radicalmente independe de nossa subjetividade[378].

A aparente perda poética dessa *dessubjetivação* do tempo, reclamável, talvez, por filosofias marcadamente antropocêntricas, tem, ao contrário, a meu ver, um ganho de qualidade estética. De um lado, podemos nos recolher na interioridade de um *Kairós* que remete a um universo contínuo de qualidades, primeiridade pura, constitutiva elementar do conceito de consciência em Peirce, alheando-nos da vontade de um querer que mobiliza a reação do mundo. Trata-se de uma experiência que demanda, para sua consideração objetiva, e não meramente psicológica, uma lógica das possibilidades, que irá incorrer na obra peirciana em uma *filosofia genética*, aquela que deve reunir suficiente potência teórica que permita formular para si questões de origem, não apenas relacionadas a uma *arqueologia do saber*[379], mas, também, sobre uma *ontologia cosmo-originária*.

---

[377] Consultar a respeito desse conceito o cap. III deste volume.
[378] Ver também Houser (2014).
[379] Curiosamente, uma expressão frequente em filosofias nominalistas.

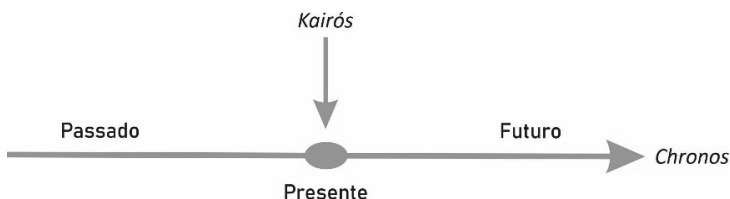
Não são poucas as passagens na obra de Peirce que atribuem a essa experiência o caráter originário de toda heurística[380]. Nesse sentido, reputo que a desconsideração da Cosmologia de Peirce, ou mesmo sua negação como importante capítulo de sua obra, acaba incorrendo na renúncia em pensar a genética de suas categorias, pagando-se o alto preço de assumi-las dogmaticamente no interior de uma filosofia que poderia receber muitos selos, menos, penso eu, o de ser dogmática. A Cosmologia de Peirce requer, para seu estudo, a meu ver, o abandono do seguro conforto da lógica dedutiva[381], aceitando-se o desafio de se pensar de modo conjectural uma lógica das possibilidades[382]. Como recompensa, nela se encontrará a mais radical demonstração do que seja uma filosofia genética, como também queria, a propósito, Schelling[383], por quem Peirce alimentou grande admiração[384].

Permito-me novamente retomar o ganho poético da distinção entre *Chronos* e *Kairós*, observando que, para a percepção de *qualidades* dos objetos do mundo, necessitamos abandonar as mediações conceituais que deles selecionam sempre aquilo que recebe nomes, deixando de lado justamente o que não pode ser generalizado porque idiossincrático, singular e, por assim ser, não pode integrar classes de predicados que sustentam substantivamente nossa linguagem. Abdicar das mediações de terceiridade é abster-se da percepção do *Chronos*, facultando perceber as *coisas sem nome*[385], que, em verdade, constituem o objeto mais genuíno da criação artística. Essa percepção do que não interessa ao conceito pode se fazer por uma consciência de presentidade, em que o *Kairós* é uma espécie de fluir vertical pela descontinuidade do presente de um

---

[380] Cf. *CP* 6.452–491; *EP* 2, p. 434–449.
[381] Ver uma perspectiva muito interessante em Kaag (2013).
[382] Cf.*CP* 6.219.
[383] Confira-se o conceito de filosofia genética em Schelling (1988, p. 30).
[384] Consultar também Dilworth (2011).
[385] Cf Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. II.

Chronos que, indiferente às representações de suas qualidades, flui horizontal e fatalmente do passado para o futuro. A sensibilidade do poeta deveria agradecer, suponho, a generosidade de um *Chronos* que, ao dispor em si do hiato do presente para a participação do princípio do Acaso na existência, oferece, também, o espaço objetivo onde o *Kairós* pode resgatar aquele resíduo de realidade não generalizável e que a rede lógica das mediações tem necessariamente de pôr à margem para que sua função de iluminar preditivamente o futuro seja possível.

Creio que essa representação do tempo subjetivo como vertical à horizontalidade do tempo objetivo, como mostra de modo simples o esquema a seguir, é útil para tornar o conceito de *presentidade*, sobre o qual Peirce insistiu, conciliável com essa introdução que aqui faço das distinções entre *Chronos* e *Kairós*.

Não obstante a filosofia de Peirce não dispor de uma reflexão sobre arte sequer próxima do nível em que tratou suas demais doutrinas, considero seu sistema teórico extremamente profícuo para esse desenvolvimento temático, mormente no que respeita a uma ontologia da arte[386], uma vez que essa reflexão teria por ponto de partida a natureza ontológica das *coisas sem nome*[387].

Que papel a Arte desempenha na construção de mediações que não podem ser concebidas dentro de

[386] Para outras perspectivas, consultar, por exemplo, Parret (1994) e Dilworth (2010).
[387] Desenvolvi um esboço nessa direção em Ibri (2020a, volume I desta obra, cap. II).

formas lógicas típicas da terceiridade, uma vez se originarem de elementos da experiência que repugnam qualquer generalidade? Essa questão eleva a atividade artística para além da produção de signos conducentes à mera fruição lúdica, a qual seria, como tenho dito em outras ocasiões[388], uma espécie de *repouso do guerreiro*, um *breaking point* em nossa exaustiva missão de *problems solvers*[389]. Haveria nela, nessa suposta função mediativa, uma conotação moral e, deste modo, afetante da conduta? Deixarei por ora, todavia, essas considerações, para antes tratar do caráter ético do Pragmaticismo de Peirce.

2 A Veia Ética do Pragmaticismo

O início da filosofia madura de Peirce por uma Fenomenologia, como afirmei no início desse texto, se inicia por um *estar no mundo*, comprometendo-a com todo o universo da experiência. Tal genética não implica em qualquer concessão a um empirismo tal qual formulado no século dezoito e propriamente criticado por Kant. Toda interpretação, para Peirce, convém assinalar, já envolve formas fenomênicas de experiência[390].

Distante, assim, de qualquer escola sensacionalista e de uma interpretação empirista de sua Fenomenologia, o caráter originário do pensamento peirciano, na medida em que envolve experiência interpretada que se torna o próprio *curso da vida*, já nasce como uma filosofia da conduta, ou seja, ela já se torna geneticamente pragmática. É natural que tal comprometimento com o *curso da vida* devesse, como de fato o faz, recusar toda forma de ceticismo que deixasse à margem o modo como se desenham as ações humanas. Agir, aqui, se faz à luz de interpretantes reflexionados, a saber, que retornam ao lado potencialmente público, observável por qualquer mente

---

388 Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. II.
389 Ver também Mayorga (2013) e Maddalena (2010).
390 *CP* 7.527; *CP* 1.426.

envolvida nesse universo experiencial. A ação, assim concebida, torna-se o lado externo que determina existencialmente o interpretante a ela associado. Conduta, na forma em que ela é possível de ser generalizada propiciando sua interpretação cognitiva, consuma a noção de significado implicada na máxima do Pragmatismo[391]. Por conseguinte, o significado dos conceitos, ou, utilizando o vocabulário da Semiótica, dos *interpretantes lógicos*, condiciona a ação. Esse compromisso semântico entre o lado interno do conceito, sua terceiridade, e seu aparecer exterior, determinadamente público como segundidade, perfazendo o que recomenda a máxima do Pragmatismo, tem em seu fundo um caráter ético[392], por vincular linguagem, cognição, teoria positiva, com pretensões fáticas, com seu aparecimento exterior como conduta. Há, aqui, uma regra de harmonia necessária entre linguagem intencionada e ação dela decorrente, que o mais simples senso comum reconhece e requer nas relações humanas.

É também interessante destacar que a máxima do Pragmatismo sugere um vínculo entre *cognoscibilidade e eticidade*[393]. O lado interno deve aparecer como externo e, ao fazê-lo, perde sua generalidade indeterminada para ser determinação dentro de um teatro de reações. Essa condição é axial para se constituir uma metafísica *sã* na qual a terceiridade real possa *ser* e *ser representada*. Ora, essa condição de cognoscibilidade torna-se condição de eticidade, uma vez que a conduta – na medida em que se dá na esfera potencialmente acessível a qualquer mente cognoscente – deve apontar para a *verdadeira forma* que promove a ação. Falsas teorias, sobre qualquer recorte da realidade, e discursos que dissimulam fins intencionalmente velados têm em comum a quebra da regra semântica de harmonia entre segundidade e terceiridade requerida pelo Pragmatismo, na medida em

---

391 Ver a esse respeito Houser (1998).
392 Consultar também Liszka (2012) e Parker (2003).
393 Cf. Stuhr (1994).

que suas consequências adentrem o universo aberto a toda possível experiência e interpretação[394].

Vale dizer, a bem da ontologia realista de Peirce, que esse quesito de harmonia extrapola o que comumente se costuma denominar *verificacionismo* das teorias. No mais das vezes, tal expressão é vazia de qualquer ontologia e exime os que a empregam de justificar *por que se deva dar a última palavra aos fatos*. Esse, na verdade, é um dos dilemas lógicos cruciais, a meu ver, das epistemologias nominalistas. O Pragmatismo, de sua vez, compreendido sob as categorias e tendo sua validade lógica estendida a uma ontologia legitimada pela simetria das categorias, pode afirmar essa relação necessária entre esferas interior e exterior dos fenômenos e comprovar tal relação nas predições de conduta futura dos objetos. As formas lógicas, tomadas na sua simetria realista e, portanto, válidas tanto para os signos quanto para seus objetos, devem ter permanência futura, aparecendo determinadamente como história fática acessível a toda mente experienciadora.

Esse compromisso pragmático entre ser e aparecer, lado interno constituído pelas continuidades e lado externo formando elementos discretos por elas produzidos, cumprem, como afirmei anteriormente, um quesito necessário de eticidade, a par de sua condição epistemológica. Porém, o caráter ético de uma conduta deve estar associado à sua finalidade, para a qual tal conduta se tensiona. Assim, parece legítimo dizer que a condição de harmonia pragmática satisfaz uma condição necessária, mas não suficiente, a saber, a questão tão conhecida dos estudiosos de Ética e em particular das Ciências Normativas de Peirce[395]: qual o *valor moral* do fim a que se destina a conduta?

Antes de tentar responder a essa pergunta de acordo com a filosofia de Peirce, cabem ainda mais

---

394 Cf. Boero (2013).
395 Cf. Hausman (1979).

algumas considerações sobre as relações entre cognoscibilidade e eticidade. É sabido que o quesito *consequências práticas*, presente na máxima do Pragmatismo, significa *influência na conduta*, e estou considerando *conduta* como um conjunto de ações intencionadas para algum fim. Sob esse ponto de vista, pode-se entender a máxima de um modo bastante amplo, pois satisfaz não apenas o aparecer do que está sob as formas lógicas da terceiridade, como sob os contínuos de possibilidade que constituem a primeiridade. Das primeiras, surge uma faticidade que deve denotar algum hábito no objeto e facultar a constituição de hábitos na mente cognoscente. Dos contínuos de primeiridade, resulta faticidade aleatória, que revela a realidade de um princípio de liberdade, que Peirce denominou Tiquismo [*Tychism*], atuante nos objetos.

Essa condição de significação, simultânea à de cognoscibilidade, como passagem necessária do lado interno para o externo, pode ser entendida, no plano da eticidade, utilizando-se um termo heideggeriano, como a passagem do oculto que se *desvela*, dando-se ao conhecimento de outras mentes. Esse é o sentido que tenho empregado com respeito à expressão *potencialmente público*.

Ser é ser cognoscível[396] é uma equação peirciana que cabe ser explorada no plano ético. A eticidade da máxima está nessa necessidade de revelação do lado interior – a forma oculta não participa do diálogo reflexivo com a alteridade do real.

Desvelar-se, no sentido em que se está tratando o termo, não seria uma *generosa concessão* para a alteridade, mas uma necessidade de *ser* em sentido pragmático, a saber, de adentrar um teatro de reações no qual o conceito de *ser* se defina pragmaticamente por participar da dialógica reflexividade semiótica entre mundos interno e externo.

---

[396] Consultar a esse respeito *CP* 5.257.

Physis kriptestai philei – A Natureza ama se esconder – é uma famosa máxima de Heráclito[397]. Seu sentido fica confinado a uma era pré-científica, pois parece ser injusto nos queixarmos da ocultação dos objetos naturais, face ao sucesso crescente do esforço humano em conhecê-los. Transportada essa máxima para a conduta humana, como alguns pensadores o fizeram, ela se referiria ao plano da Ética – formas ocultas, não obstante, moldam condutas, como mostra *The Fixation of Belief*[398] de Peirce. Retome-se esse ensaio[399], brevemente, para tentar exibir sua face de eticidade.

3 Eticidade Pragmática nas Formas de Crenças

The Fixation of Belief, texto de juventude de Peirce, quando analisado à luz de seu sistema maduro de doutrinas, pode-se dele ter uma visão mais ampla e, penso eu, mais profunda de seu significado. Esse fato parece confirmar a expectativa de que o estudo de textos específicos do autor, tendo-se, antes, passado pelo entrelaçamento lógico de suas principais doutrinas, enriquece a leitura de seus escritos mais precoces. Uma razão possível para isso é a aquisição de um vocabulário mais rico e de uma consciência mais aguda que reputo muito importante do Realismo de Peirce.

Tendo-se em mente os quatro tipos de fixação de crenças – lembre-se: tenacidade, autoridade, *a priori* e científica –, creio ser possível classificar os três primeiros como *dogmáticos*[400] e o último como *semioticamente dialogante*. Utilizo aqui o predicado *dogmático* para caracterizar deles uma terceiridade que não dialoga com a experiência, como os casos de tenacidade e *a priori*, ou que o faz privadamente, como o método de autoridade. O método da tenacidade constitui uma crença que se cristaliza por ignorar ou se afastar de toda experiência capaz de

---

[397] Fragmento 123.
[398] *CP* 5.358–387; *EP* 1, p. 109–123; *W* 3, p. 242–257.
[399] A Teoria das Crenças de Peirce é abordada também no cap. XI deste volume.
[400] Já os havia classificado assim em Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. X.

contrariá-la. As crenças *a priori*, de sua vez, não podem exibir as formas nas quais creem, porque elas estão além de toda experiência possível. Em ambos esses tipos de crenças há o truncamento do diálogo semiótico com uma realidade que implementaria a vivacidade e atualização da forma lógica da crença. Ambas não modificam conduta porque nada podem aprender, tomando-se aqui o conceito de aprendizagem sob a ótica do Pragmatismo. Evidentemente, crenças *a priori* podem criar discursos cuja pretensão de veracidade alimenta-se da ilusão expressa pela metáfora da pomba de Kant[401] – seus objetos inacessíveis não podem reagir ao que deles se afirma.

Interessante é perceber que malgrado sejam crenças que não se credenciam pelo diálogo semiótico potencialmente renovador de suas formas, elas permanecem moldando a conduta, em um aparente preenchimento da condição de *sentido pragmático*. Contudo, a crença tenaz será vítima de seu isolamento experiencial, sendo quase impossível ser partilhada para além de um pequeno e fechado grupo. As crenças *a priori*, que sustentam, por exemplo, discursos teológicos, criam dentro de seu âmbito, no mais das vezes, uma moralidade baseada em recompensas transcendentes – há uma faticidade histórica abundante de exercício de poder e crueldade nelas baseada. A crítica de Kant à metafísica não científica não era tão somente epistemológica, mas, pode-se supor, trazia em seu bojo, também, o alerta iluminista contra o possível terror da autoridade que se autocredenciava por *formas ocultas*.

Muito mais se poderia dizer sobre essas duas formas de crença, mas, para os fins deste capítulo, basta-nos pensar como elas não dialogam com a experiência, e *consequências práticas* implicam em sua renovação reflexionada por um diálogo semiótico dinâmico e constante, entre mundos interno e externo. Estacionar em

---

[401] Kant, 1978, A5, B9.

qualquer um desses mundos é truncar o curso de aprendizagem constante requerido pelo Pragmaticismo[402].

O método da autoridade, quando não decorre das crenças *a priori* que com ele têm estreita proximidade, privatiza sua relação com a experiência e não partilha os interpretantes que dele decorrem. Ele pode ser eficiente, como o próprio Peirce reconhece[403], mas a comunidade que é submetida aos ditames da autoridade fica marginalizada daquele diálogo. Fins gerais[404] requeridos por uma eticidade pragmática não soem ser atingidos por esse método.

Por fim, as crenças científicas se credenciam pelo seu caráter público, seja no que respeita às formas que estruturam suas teorias, quanto aos objetos a que se referem, abertos à *visitação* comum. Sua genética das mediações, dos interpretantes, é partilhada de modo que as crenças se justifiquem por sua incessante interação com a experiência. Nelas não cabe o oculto, o privativo, tampouco qualquer modo de autoridade, e não por outra razão a atividade científica constitui comunidade genuína, que Peirce poderia legitimamente denominar *comunidade de investigação*[405].

Essa constituição de comunidade cujo fim é a busca incessante de representações verdadeiras da realidade é um dos eixos da inspiração peirciana para lastrear sua ideia de eticidade. A verdade, como um fim, já institui uma conduta com ele comprometida[406] e, no plano da comunidade científica, o processo semiótico-dialógico é o meio pelo qual esse fim pode ser colimado[407].

---

402 *CP* 8.272 (neste caso, ver trechos referenciados nas notas 240, 299 e 239 deste volume).
403 *EP* 1, p. 117–118; *W* 3, p. 251.
404 *CP* 1.613.
405 *EP* 1, p. 109–123; *W* 3, p. 242–257.
406 Cf. Misak (1991, 2002).
407 Esse entendimento ético da cientificidade não parece ter sido apreendido por Apel (1981), que acusa Peirce de praticar uma filosofia cientificista.

4 A Incessante Busca da Forma

Uma filosofia genética não pode admitir uma *forma* como origem, sob pena de adotar um início dogmático. Pode-se conceituar ontologicamente *genética* toda filosofia que permite pensar o estado *zero*, de absoluto *Nada*, como afirma Peirce em sua Cosmogênese. Nesse contexto, é historicamente interessante resgatar a crítica de Hegel[408] a Schelling em sua *Fenomenologia do Espírito*, onde a famosa passagem, *De noite todos os gatos são pardos*, recusa a não forma genética do Absoluto, presente na Filosofia da Identidade schellinguiana. Hegel, de sua vez, parte da realidade da Razão divina, que sugere pensar um possível retorno ao dogmatismo metafísico criticado por Kant.

Peirce é, nesse aspecto, totalmente adepto de Schelling, conforme mostra sua Cosmogênese. As categorias surgem evolucionariamente na direção da Forma da Terceiridade, e aqui cabe, à luz desse conceito de forma, admitir que tanto a primeiridade quanto a segundidade não têm *forma*, mas são apenas *modos de ser* do que cosmicamente é *liberdade* e *existência*. Todo o curso da evolução se dá na direção da constituição da terceiridade, a saber, de leis e hábitos que atuam como mediações que garantem a continuidade da forma como *realidade* e, deste modo, a inteligibilidade do Universo.

Talvez possa parecer estranha a afirmação de que a primeiridade seja destituída de *forma*, mas, tomado o conceito de *forma* como uma rede de relações lógicas tal como estruturam hábitos e leis, o caráter *lógico* da primeira categoria está associado apenas a *possibilidade*:

> Primeiridade é o modo de ser que consiste em seu objeto ser positivamente tal qual é sem consideração a nada mais. Isso somente pode ser uma possibilidade. Pois, enquanto as coisas não agem umas sobre as outras, não há sentido ou

---

[408] Hegel, 1976, § 16.

> significado em dizer que elas possuem qualquer existência, a menos que isso signifique que elas são de tal modo em si mesmas que possam, talvez, vir a se relacionarem com outras coisas.[409]

Possibilidades, em seu caráter geral, constituem continuidades[410] *sem forma* em face da ausência de regras que pudessem condicionar suas réplicas como segundidade: Acaso puro produz apenas eventos independentes.

Fenomenologicamente, conforme dito anteriormente, *qualeconsciência*, na qual a primeiridade é manifesta, é uma experiência cujo predicado lógico é sua unidade como contínuo de possibilidades. Qualidades de sentimento, enquanto pura experiência de primeiridade, têm a unidade de uma continuidade *sem formas*. Compare-se, de modo exemplarmente simples, o contínuo de um plano e o contínuo de todos os triângulos possíveis de serem construídos sobre ele. No primeiro caso, a continuidade não tem forma; no segundo, há, ao menos, uma regra geral que impõe a condição de possibilidade de uma figura geométrica ser triangular[411].

Interessante é percorrer a filosofia de Peirce e notar nela, pelo seu caráter genético, uma onipresença do vetor da *não forma para a forma*. Ontologicamente, não é outro o direcionamento da Cosmogênese. Do mesmo modo, nesse sentido, identificam-se os processos de semiose, abdutivos, de constituição do universo simbólico, seja humano, seja natural, pelas generalizações advindas de um diálogo com a alteridade na construção de mediações. Há em comum entre eles a passagem da generalidade do sentimento para a generalidade da inteligência que o incorpora, como de fato faz o caráter triádico da terceiridade.

---

[409] *CP* 1.25.
[410] Consultar a esse respeito *CP* 4.172 e também *CP* 5.526–532; 7.209.
[411] Acerca do conceito de continuidade em Peirce, consultar, por exemplo, Moore (2007) e, em outra perspectiva, Lane (2011).

Vejo importante também, associar, de gênese, as duas faces da primeiridade, a saber, o seu modo de ser interior, como unidade das qualidades de sentimento, e seu aparecer exterior, como diversidade, tal qual, a propósito, deveria ser, uma vez que a essa categoria se aplicaria apenas o que Peirce denomina lógica da liberdade[412] ou das possibilidades: "Onde quer que a espontaneidade do acaso seja encontrada, lá existe sentimento na mesma proporção. De fato, acaso nada é senão o aspecto externo daquilo que internamente em si mesmo é sentimento"[413]. Aqui lembro de como as coisas sem nome, o irregular que repudia o conceito, inspiram justamente os artistas, os que sabem se entregar ao *Kairós* porque ele generosamente oferece a unidade no que aparece como fragmento. Não apenas eles, artistas, mas todos os que vivenciam, na experiência estética, o resgate de uma unidade de natureza interior, na qual a comoção trazida, exemplarmente, pela Ária na corda sol de Bach, sugere uma nostalgia de origem[414], utilizando-se uma expressão de Schelling. O entendimento mais profundo desse resgate é proporcionado por se ter tomado com boa vontade crítica o estudo da Cosmologia de Peirce.

A reflexão sobre o vetor que nasce da origem da espontaneidade sem forma da primeiridade para a forma da terceiridade, passando pelo teatro da existência dado pela categoria da segundidade, conduz a um princípio heurístico cuja abordagem torna-se proibitiva em face do espaço reservado ao presente capítulo. Mencioná-lo, contudo, permite lembrar, a meu ver, que a filosofia peirciana pode ubiquamente ser predicada de heurística, e os modos de passagem dos contínuos de possibilidade

---

[412] Cf. Ibri, 2015a, p.112.
[413] *CP* 6.265; *EP* 1, p. 348; *W* 8, p. 180–181. Passagem, a propósito, citada também nos capítulos III e V deste volume, nos trechos referenciados nas notas 88 e 188. Sua redundância aqui cumpre o papel de ênfase na argumentação.
[414] O conceito de nostalgia aparece na obra de Schelling como uma espécie de obscura saudade intransitiva em relação ao Absoluto, origem de todo o Universo.

para os de quase necessidade[415] sugerem uma reflexão sobre as distintas, não obstante correlatas, semioses promovidas pela arte e pela ciência, vistas com foco em uma ontologia de seus objetos.

5 A Forma Viva do Admirável

Considere-se, como se sabe, que de acordo com Peirce a "Estética é a ciência dos ideais, ou daquilo que é objetivamente admirável sem qualquer razão ulterior"[416]. Observemos as seguintes passagens de sua obra:

> O objeto admirável, que é admirável ***per se*** deve, sem dúvida, ser geral. Todo ideal é mais ou menos geral. Pode ser um estado complicado de coisas. Mas deve ser um ideal ***único***; deve possuir ***unidade***, porque é uma ideia, e a unidade é essencial em toda ideia e todo ideal.[417]

> Por consequência, o pragmaticista não faz com que o *summum bonum* consista em ação, mas o faz consistir no processo evolucionário pelo qual o existente encarna mais e mais aqueles gerais aos quais, acabamos de dizer, estão destinados, que é o que nos esforçamos por expressar ao chamá-los de razoáveis.[418]

À luz dessas passagens, parece-me legítimo dizer que razoabilidade, como fim geral último da Ética e como *summum bonum*, poderia ser representada por um diagrama pragmático, a saber, uma forma semiótica dinâmica, tensionada para sua exterioridade, como devem ser as formas que não se ocultam, mas que realizam sua potencialidade na direção de um crescimento contínuo. Penso que a admirabilidade que Peirce lhe atribui está no caráter de sua forma que proporciona não somente a unidade interior de uma

---

[415] Cosmicamente, o Acaso está sempre atuante junto com a Lei.
[416] *CP* 1.191.
[417] *CP* 1.613, grifos do original.
[418] *CP* 5.433.

experiência estética quando se a contempla, mas também na sua efetividade como prática de vida, portanto, em seu caráter pragmático onde os seres que a têm como fim contribuem comunitariamente para seu crescimento. Comunitariamente, porque essa é, ao fim e ao cabo, a natureza social do vetor de busca de formas mediadoras. Crescimento, por efeito de exercício de liberdade criadora – o efetivo exercício das três categorias, onde a primeiridade tem papel genético, sem o que, aludindo ao esquema de *The Fixation of Belief*[419] de Peirce, as formas tendem a ser tenazes, autoritárias ou transcendentes, ocultas em seu dogmatismo e fontes de toda possível crueldade que está potencialmente implicada na natureza de fins sempre privativos, mesmo aqueles encobertos por vestimentas sociais. Valho-me do termo crueldade para, de um lado, designar toda ação cujo fim último estaria exclusivamente sob a segundidade: nele está a conduta submetida a todos os modos de força bruta. De outro lado, o termo designaria a cruel solidão final dos dogmáticos, colhida da inversão do vetor que levaria ao amplo diálogo semiótico que incorpora a alteridade no crescimento das formas partilháveis comunitariamente.

6 Àqueles que Não Ainda Experimentaram a Unidade Genética do Belo

Há um sentido geral nas Cartas de Schiller[420], tomado em seu espírito mais que na letra, que propõe o adestramento dos jovens na beleza, na experiência estética que confere unidade e com ela a liberdade lúdica da *Spieltrieb*. A par de associar intimamente criatividade e liberdade, um importante aspecto dessa obra é de caráter ético: o homem educado a amar a beleza tende a adotar condutas que tenham esse predicado. O amor pela beleza talvez se alimente do privilégio que por vezes temos de abandonar o

---

[419] *CP* 5.358–387; *EP* 1, p. 109–123; *W* 3, p. 242–257.
[420] Schiller, 1982.

Chronos. Ao fazê-lo, afastamo-nos do cotidiano contato fragmentário com a alteridade e podemos viver a unidade interior do *Kairós*, o tempo subjetivo que apenas flui verticalmente pelo hiato presente do tempo real. Quando Schopenhauer[421] afirmou que a música era a arte exclusivamente experienciada no tempo, esqueceu-se, a meu ver, de dizer a que tempo se referia.

Toda unidade vem dessa interioridade sem forma do mero qualissigno, manifestando sua dimensão originária de primeiridade. Ela é heurística, geradora de criações e descobertas; e vale lembrar que, na filosofia peirciana, ela substitui a unidade sintética do *eu penso* kantiano pela *qualeconsciência* que dá unidade aos juízos perceptivos. Buscá-la na existência submetida ao *Chronos* é concebê-la necessariamente em uma Forma, porque estaremos sendo convocados a quebrar a força bruta da segundidade, tornando-a mais razoável. A Forma que pragmaticamente o fizer de modo eficientemente geral integrando todos os seres que ela medeia, terá o predicado da beleza e será legitimada como admirável.

Talvez estejamos, como comunidade, ainda muito distantes desse ideal de conduta apregoado por Peirce. Enquanto tal ideal não se consuma existencialmente por muitas circunstâncias, não obstante uma vez crendo nele, busquemos agir em sua direção; podemos vivenciá-lo em sua expressão interior na unidade da experiência estética. Bach, Mozart, Brahms e Mahler generosamente sempre se prontificarão a mostrá-lo.

---

[421] Schopenhauer, 1969, Livro Terceiro.

XIII – Semiótica e Pragmatismo: Interfaces Teóricas[422]

Na tradição da filosofia contemporânea, Peirce se diferencia por diversos matizes. Certamente um deles é o caráter marcadamente ontológico de seu pensamento; seu Realismo de colorido escolástico espraia-se por quase todas as teorias de seu vasto sistema de ideias. As questões de que se ocupa tal sistema têm sua origem na antiguidade grega e medieval[423], muitas delas nuançadas pelo problema lógico e metafísico da dualidade entre o particular e o geral, reposicionando, à luz da ciência moderna, a velha querela entre Nominalismo e Realismo. Embora tenha falecido em 1914 e não convivido, portanto, com as filosofias da ciência e a epistemologia que se lhe sucederam, ele acentuaria as marcantes diferenças que seu sistema tem com elas, notadamente, a meu ver, devido a este caráter realista de sua filosofia. Discordaria, com certeza, de sistemas filosóficos descarnados de mundo, confinados ao interior da linguagem e ao método das ciências, sem os riscos de uma ontologia onde estivesse concebida não tão somente a alteridade, mas, igualmente, a realidade dos universais.

De fato, pode-se dizer que no plano dos fundamentos da ciência as feridas abertas pelo ceticismo de Hume jamais se fecharam. Parece-me que o mau entendimento da filosofia crítica de Kant, no seu resgate da possibilidade de se fazer ciência em face ao

---

[422] Este capítulo é uma versão revista do texto de minha autoria: *Semiótica e Pragmatismo: Interfaces Teóricas*, publicado originalmente em: *Cognitio*, São Paulo, v. 5, n.2, p. 168–179, 2004.

[423] Em *NEM* III 2, p. 161, Peirce declara: "Li todo trabalho da escolástica medieval que pude encontrar, depois de ler tudo, de natureza lógica ou filosófica, que foi preservado dos gregos".

ceticismo, gerou exageros nominalistas. A Metafísica necessitava, de fato, de uma lavagem de método, e isto o pensamento kantiano proporcionou. Mas a reforma teórica da Metafísica propugnada por Kant não significava o abandono do mundo e uma espécie de recolhimento da filosofia na linguagem.

Segundo Peirce, a filosofia deve se distanciar da pretensão de ser um exercício de ceticismo[424]; preferencialmente deve ela partir, pelo contrário, do feixe de crenças que são comuns à maioria dos homens e refletir sobre sua possibilidade lógica, e não apenas, como faz Hume, psicológica. Seu interesse primordial terá foco, nestes termos, no senso comum e nas crenças que guiam as ações. Todo o significado do *corpus* teórico de qualquer doutrina está nas crenças que ela humanamente implanta, influenciando deste modo a conduta. Este é o sentido geral do Pragmatismo, princípio filosófico criado pelo autor e que baliza todo o seu pensamento.

Sob o ponto de vista epistemológico, as teorias tidas como verdadeiras instauram crenças e guiam as ações possíveis que se encontram em seu domínio. Há aqui, também, um casamento entre o Pragmatismo e seu Realismo de conteúdo escolástico. Crê-se que as regras implicadas nas teorias sobre o mundo *representam* regras *reais* que atuam sobre os objetos da experiência. O Realismo ontológico está implicado nas crenças, conforme expressa Peirce na seguinte passagem:

> Uma das principais doutrinas destes homens (os nominalistas) [...] é aquela herdada das épocas pré-científicas, segundo a qual toda generalização é uma *mera matéria de conveniência*. O homem científico, de outro lado, sem teorizar sobre os gerais, implicitamente defende que as leis são realmente operativas na natureza, e que a

[424] Ao menos no que se refere a um ceticismo metodológico, como o cartesiano.

> classificação que ele tão duramente está tentando obter é expressiva de fatos *reais*.[425]

A menção explícita aos nominalistas como herdeiros de um pensamento pré-científico traz a crítica onipresente na obra do autor a esta postura filosófica que predominou na esmagadora maioria dos sistemas filosóficos, da Idade Média à contemporaneidade. Seu próprio Realismo foi alvo de severas autocríticas, corrigindo deslizes nominalistas em seu pensamento de maturidade[426], submetendo à análise crítica mesmo seu paradigma de Realismo filosófico, Duns Scotus[427]. Este Realismo que se torna progressivamente mais radical[428] entrelaça-se com seu trabalho na lógica dos relativos[429], sua lista final das categorias cenopitagóricas e sua classificação definitiva das ciências[430].

O Realismo peirciano, que tenho reputado como axial em seu pensamento, reflete-se em sua conceituação de *realidade*[431], na qual se explicitam os predicados de alteridade e generalidade:

> Eles (os filósofos modernos) dizem-nos que somos nós que *criamos* as leis da natureza! O que é *real* permanece assim se você ou eu ou qualquer coleção de pessoas opinam ou pensam ser ele verdadeiro ou não. Os planetas sempre foram acelerados em direção ao sol por milhões de anos antes que qualquer mente finita estivesse em um ser para ter qualquer opinião sobre o assunto. Portanto, a lei da gravitação é uma *realidade*.[432]

---

[425] *N* II, p.19, grifos meus.
[426] Cf., por exemplo, *CP* 5.457.
[427] *CP* 1.560. Sobre este ponto, examinar Raposa (1984). As relações entre Peirce e Duns Scotus são objeto da obra de Boler (1963).
[428] *CP* 5.470.
[429] Cf. Thibaud, 1975, p. 84–85.
[430] Confira-se Parker (2003) e Santaella (1992, caps. 5 e 6). No âmbito desta classificação, Hantzis (1987) aborda as ciências constituintes da filosofia.
[431] Em trabalho anterior, efetuei uma análise detalhada do conceito peirciano de realidade. Vide Ibri (2015a, cap. 2).
[432] *NEM* III 1, p.165, grifos meus.

Ainda:

> *Real* é aquilo que possui os atributos que ele possui, independentemente de qualquer pessoa ou grupo de pessoas existentes pensar que ele os possua. Assim, Hamlet não é real, uma vez que sua sanidade depende ou não de Shakespeare tê-lo pensado são.[433]

E, finalmente,

> O físico certamente afirma que ele encontra **fatos reais**, cuja existência não depende mais do pensamento de qualquer pessoa que a carruagem na fábula depende da mosca para se movimentar. Exemplificando, ele sustenta ser isto verdade para as leis de mistura de cores. Estas leis são realidades que permanecem o que elas são quaisquer que possam ser nossas opiniões sobre elas.[434]

Há nestas três passagens a clara afirmação da independência da realidade com relação à linguagem, alternativamente à total dependência da ficção. Sob o ponto de vista semiótico, dir-se-ia: em um caso há uma relação de radical alteridade entre signo e objeto, enquanto na produção do imaginário o ser do objeto é totalmente constituído pelo signo. É, na verdade, um ponto fulcral para a distinção entre realidade e criação do espírito: a primeira tem permanência e alteridade diante da mente; a segunda tem a evanescência da fantasia. Nesta distinção funda-se a possibilidade, segundo o autor, do conceito de verdade, estruturado, como bem recomenda seu Realismo, em uma relação de correspondência, imperfeita que seja[435], entre representação e realidade ou entre signo e objeto[436]. Este objeto francamente

---

[433] *NEM* III 2, p. 881, grifos meus.
[434] *N* I, p. 73, grifos meus. Ver também, *CP* 1.16, 1.26 e 8.12.
[435] Esta imperfeição da relação de correspondência é um dos eixos da doutrina peirciana do Falibilismo.
[436] *CP* 5.549–573. Singer (1985), parece-me se equivocar ao supor equivalência entre ficção e realidade porque ambas são capazes de fixar crenças. Ora, segundo Peirce, somente o verdadeiro fixa crenças e, estrito senso, não se pode falar em verdade no universo da ficção.

outro para a mente, como condição de possibilidade da verdade, associa-se à concepção evolucionária da relação signo-objeto, caracterizada por uma gradativa aproximação assintótica da representação em relação ao real. Este aspecto da obra do autor, que torna íntimas doutrinas epistemológicas e ontológicas, necessita ser entendido sob um aspecto sistêmico, nem sempre presente na obra dos comentaristas[437]. No restrito espaço deste capítulo, todavia, cabe apenas evidenciar este ponto de *destacamento* do objeto em relação à sua representação como essencial ao Realismo do autor: "a essência da opinião do realista é que uma coisa é **ser** e outra coisa **ser representado**"[438].

O estudo da lógica dos relativos associado ao da teoria da continuidade[439] levou Peirce a identificar generalidade e continuidade sob o ponto de vista ontológico. De fato, é opinião enfática do autor que o estatuto da lei natural como generalidade real é o que permite o desenvolvimento de previsões corretas do curso futuro dos fenômenos. A lei, para Peirce, como um *esse in futuro*[440] é dotada de continuidade espaçotemporal:

> continuidade é um elemento indispensável da realidade, e continuidade é simplesmente o que a generalidade se torna na lógica dos relativos e, assim, como a generalidade, ela é [...] a essência do pensamento.[441]

A amplificação do conceito de generalidade pelo conceito de continuidade através da lógica dos relativos

---

437 Exemplarmente, cite-se Margolis (1993, p. 300-302).
438 *N* III, p. 86, grifos meus.
439 Em Ibri, 2015a, cap. 4, p. 96-105, realizo a análise desta teoria que Peirce denomina Sinequismo, do grego *synechés*, contínuo.
440 *CP* 5.48.
441 *CP* 5.436. Armstrong (1980, vol. 2, p. 80-81), sem a relação Realismo-Sinequismo na obra do autor, classifica-a como um positivismo dialético (*sic*). Peirce sempre foi um crítico do positivismo comteano (vide, por exemplo, *CP* 5.597) e não se encontra em sua filosofia quaisquer traços explícitos ou não da dialética de extração hegeliana.

faz com que Peirce reformule, à luz deste novo enfoque, a questão sobre a realidade dos universais:

> [...] o *continuum* é aquilo que a lógica dos relativos mostra ser o verdadeiro universal. Afirmo o *verdadeiro universal*, pois nenhum realista é tão tolo a ponto de dizer que nenhum universal é uma ficção. Assim, a questão do nominalismo e realismo toma esta forma: são alguns *continua* reais?[442]

Nesta afirmação do Realismo como *continuidade*, de fato está implicada a possibilidade do *continuum* do pensamento cognitivo e mediativo e seu correlato, o *continuum* da espaçotemporalidade do real. Neste *continuum* está a possibilidade desta humana e ubíqua, não exclusivamente um privilégio das ciências, tendência à descrição do futuro, mesmo que se refira a fatos quase imediatos: "Cinco minutos de nossa vida consciente dificilmente passarão sem que façamos algum tipo de predição"[443].

A hipótese da realidade dos *continua* não faz de Peirce, contudo, um determinista[444] no sentido ontológico do termo. Sua doutrina do Acaso[445], como um princípio real de aleatoriedade, preconiza que os eventos da Natureza não estão estritamente sob regras causais, em uma coexistência entre ordem e desordem, simetria e assimetria. A Fenomenologia, como ciência inventariante das classes de experiência, evidencia que a Natureza apresenta um grau de espontaneidade responsável pelas suas irregularidades e desvios da lei,

---

[442] *NEM* IV, p. 343; passagem, a propósito, citada também no capítulo V deste volume, em trecho referenciado na nota 187 .

[443] *CP* 1.26, citação, a propósito, já constante no trecho referenciado na nota 367 deste volume. Ela redunda aqui como ênfase à ideia em desenvolvimento.

[444] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. VIII.

[445] Denominada por Peirce de Tiquismo, do grego *Tyché*, Acaso. Esta doutrina, a propósito, tem sido alvo de interpretações equivocadas, a exemplo de Cosculluela (1992), para quem o Acaso pode ser subsumido ao cruzamento (*sic*) de duas cadeias causais.

face à imensa variedade que a caracteriza. Aquele princípio de aleatoriedade, admitido no começo do século vinte pela física atomística[446], faz de Peirce um pioneiro na doutrina, conforme vários testemunhos[447]. Entre eles, talvez o mais notório na contemporaneidade seja o de Popper[448].

Assinale-se, a propósito, esta aproximação topicamente teórica entre Peirce e Popper, ambos assumidamente indeterministas, recusando a causalidade estrita como uma espécie de pesadelo.

Na filosofia de Peirce, a indeterminação no plano da representação harmoniza-se com seu correlato ontológico de indeterminação, fazendo corresponder uma natureza compartilhada de anuviamento entre signo e objeto. Certamente, *verdade*[449] não poderá ser expressa por um conceito que a cristalize de modo inexplicável como algo acabado e final, mercê do prisma peirciano de bivalência quanto à indeterminação epistemológica e ontológica; é, neste ponto, muito interessante registrar que os desvios em relação aos efeitos simétricos da lei são assimilados por Peirce como espécies de *erros* naturais. Da somatória dos erros da ação tipicamente humana às imprecisões de mensuração das experiências decorre o que se poderiam denominar *erros de representação*. Esta é a

---

[446] Max Born (1951, p. 19), um dos pais da ciência contemporânea, afirmou: "De fato, os desenvolvimentos mais recentes na física quântica, mostraram que devemos abandonar a ideia de leis estritas e que todas as leis da Natureza são realmente leis do acaso."

[447] Em Krüger (1990, vol.1, p. 53; vol. 2, p. 376), encontram-se as seguintes passagens: "Em 1890 encontramos a primeira afirmação filosoficamente séria do indeterminismo moderno. O autor foi o impertinente (*sic*) C. S. Peirce e, de início, dificilmente alguém o levou muito a sério"; e também, "Alguns cientistas e filósofos converteram-se a uma visão do mundo fundamentalmente indeterminista ou probabilista, bem antes e independentemente da teoria quântica (por exemplo: os matemáticos Emile Borel e Richard von Mises, os físicos Franz Exner e Marian von Smoluchowski e os filósofos Charles S. Peirce e Hans Reichenbach, para mencionar apenas algumas das mais proeminentes figuras)."

[448] Popper, 1972, p.199, conforme trecho referenciado na nota 83 deste volume.

[449] Cf. Ibri, 1999.

base da doutrina do Falibilismo[450], que, no ver do autor, procura desfazer a exatidão do fazer científico:

> A mente não científica tem as mais ridículas ideias sobre a precisão do trabalho de laboratório, e se surpreenderia bastante ao saber que, excetuando as medições em eletricidade, a maioria delas não excede a precisão de um tapeceiro que vem medir uma janela para um par de cortinas.[451]

Todavia, os *erros* da representação e os desvios do anuviamento do objeto não alteram de modo algum o caráter da realidade enquanto tal:

> Eu não digo que a formulação de Newton sobre a lei da gravidade está estritamente correta, porque quando Newcomb estava trabalhando com planetas inferiores, Mercúrio e Vênus, escrevi-lhe e chamei sua atenção para o fato de que certos movimentos de Mercúrio mostram que a atração não é precisamente o inverso da 2ª potência da distância mas, antes, é proporcional à potência -2,01 aproximadamente; percebi que em suas tabelas, não apenas referentes a Mercúrio, mas também de Vênus, ele houvera introduzido tal correção [...] Sem dúvida, todas as nossas outras formulações das leis são meramente aproximadas; mas as leis, como elas de fato são, são *reais*.[452]

Completando uma tríade ontológica, Peirce reconhece a distinção entre existência e realidade[453], em que aquela é um modo especial desta; em verdade, a relação entre as duas é, genericamente, entre o particular e o geral, entre o discreto e o contínuo, entre o finito e o

---

[450] Cf. Ibri, 2015a, p. 81–85.

[451] *NEM* III 2, p. 897. Almeder (1982) supõe incompatíveis as teorias da correspondência da verdade e o Falibilismo. Contudo, deve-se ressalvar que na obra deste autor não se encontra explícita a consideração de que a correspondência é meramente aproximada, como convém a uma filosofia indeterminista e evolucionista como a de Peirce.

[452] *NEM* III 1, p. 165, grifos meus.

[453] *CP* 5.503; 6.349; *NEM* III 1, p. 882.

infinito ou, utilizando uma terminologia antiga, entre ato e potência[454]. Esta distinção entre realidade e existência entrelaça-se com a tríade categorial da Metafísica de Peirce: Acaso, Existência e Lei, associadas, respectivamente a Primeiridade, Segundidade e Terceiridade. Nunca é demais lembrar que a articulação entre as categorias impõe que as generalidades do Acaso e da Lei incidam sobre a determinação particular da Existência; em outras palavras, equivalentemente, os modos de ser da Primeiridade e da Terceiridade incidem no modo de ser da Segundidade.

Na primeira das ciências da filosofia, a Fenomenologia, evidenciam-se as categorias não como formas do mundo, mas como modos de ser da aparência e da consciência[455]. De sua vez, o Pragmatismo peirciano não se apresenta exclusivamente como regra lógica para discernimento do significado dos conceitos mas, também, como uma relação necessária entre o geral e o particular[456] tornando-se o cerne lógico-metafísico de toda sua arquitetura filosófica. A ausência desta dimensão ontológica do Pragmatismo que, em outras palavras, assume que a interioridade indeterminada da potência deve, sob pena de *nada ser*, exteriorizar-se no ato dando-se a conhecer, compromete a interpretação da doutrina, fazendo com que ela pareça uma regra *a priori*, verdadeira e absoluta, desarmonizando-se com o Falibilismo[457].

---

[454] Ressalvadas as diferenças entre os conceitos aristotélico e peirciano. Peirce frequentemente utiliza aqueles termos tão somente à luz desta relação particular-geral.
[455] Conforme já considerei em Ibri, 2015a, cap. 1.
[456] Cf. Ibri, 2015a, p. 157, onde propus três possíveis formulações da máxima do Pragmatismo no âmbito da Metafísica.
[457] A exemplo do que afirma Michael (1988, p. 346): "Isto nos traz um importante conflito na filosofia de Peirce. Peirce, como um falibilista, não aceita qualquer princípio como absoluto. Mas a máxima pragmática, interpretada como um critério de significação parece ser apenas isto, um princípio absoluto". O princípio da máxima do Pragmatismo é, a meu ver, condição primeira para a possibilidade de qualquer realidade e sua cognição como positividade: a interioridade tem que se fazer fenômeno como exterioridade. Daí decorre sua possibilidade no plano do significado.

Embora Peirce reconheça não ser sua teoria mais original, preferindo suas pesquisas na lógica dos relativos e teoria dos grafos[458], a derivação da formação das leis naturais a partir do Acaso, como uma tendência do Universo à aquisição de hábitos de conduta, abre as portas para sua teoria evolucionista e para seu Idealismo Objetivo[459], pontos fulcrais para o desenvolvimento de sua Cosmologia[460]. A teoria ontológica da aquisição de hábitos, o Idealismo Objetivo e sua Cosmologia são considerados os aspectos mais antropomórficos do pensamento do autor, pelos quais ele foi objeto de muitas críticas. No entanto, em diversas ocasiões, manifestou-se francamente convencido do antropomorfismo contido em todas as teorias tidas como verdadeiras, e esta característica era consequência inevitável da inteligibilidade do mundo[461], cuja estrutura é relativa à mente humana, não obstante em relação a ela mantenha sua absoluta alteridade[462]. O Evolucionismo peirciano, um eixo basilar de seu pensamento, afina-se, neste ponto, com a contemporaneidade das ciências da Natureza, em particular com a astronomia, a biologia, a história natural, as geociências etc. A propósito, é interessante citar que o autor questiona a possibilidade de coerência teórica em uma filosofia que não tenha um eixo evolucionário: "é duvidoso se é possível qualquer outra posição filosófica consistente que não a evolucionista"[463].

Este Evolucionismo, que põe em relação genética Acaso e Lei, evidencia o aumento da diversidade e da complexificação do Universo. Peirce afirma em uma passagem de sua obra: "*toda* diversidade e especificidade dos eventos é atribuível ao

---

458 Examinar carta do autor a William James datada de 25/12/1909 (*NEM* III 2, p. 872–874). Neste mesmo volume (p. 885, 1908), Peirce afirma ser a teoria dos grafos sua "*chef d'oeuvre*".

459 Analisei também estas doutrinas em Ibri, 2015a, p. 80–82 e 87–96.

460 Cf. Ibri, 2015a, cap. 5.

461 *CP* 1.316, 5.47; 5.212.

462 *CP* 5.311.

463 *NEM* IV, p. 140.

Acaso"[464]. O Acaso, este princípio de espontaneidade da Natureza, é responsável pelos desvios dos eventos em relação à lei, quebrando a tendência à simetria que ela provoca, não apenas, como se supõe, na micromatéria, mas no comportamento da matéria cósmica, conforme constatam os astrônomos John Barrow e Joseph Silk:

> Uma das características mais extraordinárias de nosso universo é o fato de ele, apesar de à primeira vista parecer perfeitamente simétrico, em um exame mais acurado revelar-se destituído de uma simetria exata. O universo em grande escala é quase uniforme, mas não completamente; as partículas elementares são quase iguais às suas imagens reversas, mas não exatamente; os prótons são quase estáveis, mas não completamente. Teriam as coisas sido construídas segundo linhas reminiscentes de um mundo antigo, em que os artífices evitaram criar estruturas de simetria perfeita para não ofender os deuses?[465]

Importa que, sob o ponto de vista do Falibilismo, as assimetrias do mundo devem impor uma forma à representação que a descaracterize como determinista. Assim, as teorias matemáticas probabilísticas correlacionam-se com a sintaxe do signo, não como uma medida de nossa ignorância sobre a determinação do objeto[466], mas, pelo contrário, como representação que é enformada pelo que evidencia a observação. Não à toa, o

---

[464] *CP* 6.53 e 1.160, grifos meus.
[465] Barrow; Silk, 1988, p. XI.
[466] Em *CP* 6.612, Peirce afirma: "o acaso, seja ele absoluto ou não, não é mera criatura de nossa ignorância. Ele é aquela diversidade e variedade das coisas e eventos que a lei não prevê."

modelo da distribuição normal ou modelo gaussiano é tido como "onipresente na Natureza"[467].

Dentro deste ambiente de indeterminação dado pela presença do Acaso, o Universo para Peirce é, contudo, evolucionariamente teleológico. Sem, evidentemente, poder cobrar dos clássicos uma postura evolucionária, típica da inspiração darwiniana do século dezenove, Peirce, contudo, tece crítica ao determinismo de Hegel:

> A *Logik* intencionou ser um espelho de todo o desenvolvimento da mente; e Hegel, com todo aquele romantismo que era característico de sua época, era, ainda, essencial e determinadamente, um homem que desejava estar atualizado com todo aquele desenvolvimento mental. Noventa anos desfilaram diante de nós desde que a *Logik* foi escrita; e o resultado é que ela agora se autocondena. Em primeiro lugar, o sistema, não em seu espírito mais verdadeiro e profundo, mas como ele foi construído, [...] é antievolucionário, antiprogressivo, pois representa o pensamento atingindo seu objetivo perfeito. Não há meta concebível para qualquer vida racional exceto o progresso para uma meta futura. A *Logik* supôs espelhar a história da mente; e seu primeiro passo dado corresponde a Tales, que há noventa anos atrás parecia permanecer no limiar do pensamento. Tales, contudo, viveu apenas há vinte e cinco séculos passados; e sabemos agora que os homens liam e escreviam cinquenta séculos antes dele, enquanto o desenvolvimento da mente iniciou-se incontáveis eras antes do homem tornar-se homem.[468]

Ao mencionar uma mente pré-humana, Peirce não está se referindo diretamente a um Deus criador,

---

[467] Em Barrow; Silk (1988, p. 171), ainda se lê: "A quebra das simetrias entre as diferentes forças fundamentais é uma manifestação da chamada quebra espontânea da simetria. Intrigante neste fenômeno é o fato de ele ilustrar como as leis simétricas, incorporadas em equações podem levar a resultados assimétricos".

[468] *N* III, p. 124.

mas ao caráter mental e primordial da origem e estrutura do Universo, que funda seu Idealismo Objetivo monista.

A antecedência evolutiva do Universo em relação ao homem, as teorias disponíveis sobre a origem da linguagem como uma aquisição humana no interior da própria Natureza, tecem um quadro de crescimento e aprendizagem que sustentam e tornam logicamente compreensíveis as opiniões do autor, a exemplo de:

> Infiro, em primeiro lugar, que o homem adivinha alguma coisa dos princípios secretos do universo porque sua mente desenvolveu-se como uma parte deste universo e sob a influência destes mesmos princípios.[469]

E ainda:

> Assim, todo conhecimento vem até nós pela observação. Uma parte é forçada sobre nós do exterior e parece resultar da mente da Natureza; uma parte vem das profundezas da mente tal como vista na interioridade, a qual, por um anacoluto egoísta, denominamos *nossa* mente.[470]

Aqui se evidencia como a construção metafísica de Peirce, no sentido de uma concepção de mundo, condiciona suas diversas doutrinas. Desenha-se uma justificativa de nosso poder heurístico, nossa humana capacidade em formular teorias verdadeiras. A lógica da Abdução, como o autor a chamava, designando o espaço lógico em que desenvolvemos nossas conjecturas sobre o mundo, mostra, na opinião do autor, um intrigante sucesso, isto é, uma frequência notável de acertos, malgrado sua também alta incidência de erros. Este espectro de acertos na formulação de hipóteses verdadeiras merece justificativa dentro da própria filosofia. Peirce, neste

---

[469] *CP* 7.46.
[470] *CP* 2.444, grifos meus.

ponto, discordaria de Popper: uma lógica da descoberta não pode estar entregue à Psicologia.

Todavia, à luz do sistema de Peirce, esta questão parece ser circular, uma vez que toda construção metafísica é, segundo o autor, conjectural e, distante de qualquer dogmatismo, falível como convém a qualquer teoria positiva. Não poderá esta construção hipotética, assim, ser fundamento de uma lógica da hipótese. Contudo, a questão não é de fundamento, mas de justificativa não fundacional, que poderia ser concebida como uma *harmonia sistêmica*. Assim, há uma conceituação naturalística e evolucionária da mente que se harmoniza com sua tarefa heurística, a saber, com seu trabalho de buscar verdades.

Não nos parece outro o caminho plausível para se estudar uma lógica heurística. A origem da semiose, ou seja, a genética dos procedimentos cognitivos, deve trilhar um caminho não transcendental, a saber, buscar na interatividade da mente com sua ambiência evolucionária a justificativa de sua competência de descoberta. De fato, ao confinar tão somente tal justificativa em uma espécie de *função cega da alma*, expressão que se pode emprestar de Kant, abdica-se de um tratamento objetivo que ela possa ter para restringi-la a um subjetivismo afeito à Psicologia.

Deste modo, esta reintrodução do mundo tal qual propõe Peirce significa entendê-lo como o ambiente evolutivo da inteligência. Sem se pretender aqui delimitar o chão teórico de uma lógica da descoberta ou da Abdução como a denomina Peirce, pode-se, ao menos delinear sob que rede de doutrinas ela se desenha.

Junto com a Indução e a Dedução, a Abdução forma os três modos de argumento lógico que constituem a Lógica da Investigação Científica para Peirce. Evidentemente, abrindo mão de toda certeza absoluta e verdades finais, a par de não se reduzir a um empirismo tosco, a indução não sofre de um problema

de fundamento dentro do sistema peirciano, em face do caráter naturalmente falível de suas conclusões. O realismo dos universais, ou das leis da Natureza, não obstante impedido de ser fundamento do argumento indutivo sob pena de fazer a Lógica ancorar-se na Metafísica, é, todavia, a hipótese mais forte do pensamento de Peirce e da qual decorre boa parte de sua harmonia sistêmica. Um realismo das leis instaura esta harmonia quando também se acentua, sob o princípio do Pragmatismo, que o significado das teorias se situa, para Peirce, em um tempo futuro: todo saber deve ser preditivo – esta é sua essência mesma. Assim, há que se admitir um *continuum* entre os estados de coisa das experiências presente e futura e este *continuum* traduz-se, principalmente, em um princípio de ordem dado pelas leis ou, na terminologia das categorias de Peirce, na realidade da Terceiridade.

O Falibilismo é uma *doutrina* e não um *método*. Ele decorre de um sistema teórico que incorpora a lição kantiana de fazer uma Metafísica fundada na Lógica sem, contudo, a tarefa hercúlea do sujeito constituidor de dar forma àquilo que de gênese não a tem, solução, a propósito, que pode ser comparada a um remédio alopático eficiente, mas agressivo pelos seus efeitos colaterais, caracterizados por aquele resíduo de mundo incognoscível, constituído pela coisa em si.

Assim, uma consequência axial decorre do Falibilismo de Peirce quando ele propugna que os limites do saber sejam substituídos pelos limites de sua precisão. Todo saber é falível porque além de conter a soma das possibilidades de incidência de variáveis aleatórias, seja do agir humano, seja dos procedimentos semióticos de construção das representações, interage com a erraticidade intrínseca dos fenômenos que impõe desvios em relação às leis.

Se o Pragmatismo toma como chão do significado das teorias suas consequências práticas, ou, em outras

palavras, suas consequências experienciáveis[471], preconiza que resultados aproximados, mas não menos capazes de balizar a conduta futura têm, por esta razão, garantido seu caráter semiótico-cognitivo. A cadeia de interpretantes, em seu fluxo de significação, tem, desta forma, mercê de seu compromisso com o *continuum* do pensamento, uma interatividade com as consequências que pragmaticamente balizam a conduta futura.

Assim se entrelaçam o Pragmatismo e a Semiótica. Em ambos está presente esta tensão para o futuro dos interpretantes e da conduta que a eles se associa, e que Peirce levou à radicalidade, inspirado, parece-me, no conceito de *experiência possível* de Kant, deixando, contudo, um terreno categorial para o incondicionado, ampliando o espectro cognitivo possível dos fenômenos. Na Primeiridade está o ninho onde a liberdade poderá ter acolhida e, com ela, tudo o que a ela se associa: sua presença como teor de indeterminação preditiva do signo, como risco que impregna a adoção de qualquer conduta humana, como convite a pensarmos aquilo que é novo, original, como desafiadoramente advindo de um não tempo onde a razão está apenas em germe.

Tanto o signo quanto o objeto deverão curvar-se à inexorável ação do Acaso, deixando de lado a pretensão de uma mitológica precisão das teorias, a par de concepções de um mundo pronto, determinado e submisso a padrões de necessidade lógica que são distantes do que tem evidenciado o curso histórico de nossa experiência.

---

[471] Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. VIII. Veja-se também para esta relação o excelente capítulo 2 de Hausman (1993).

Referências

Obras do autor

IBRI, Ivo Assad. Some Remarks on the Studies of Peirce's Pragmatism and Philosophy in Brasil. In: CÁRDENAS, Paniel Reys e HERBERT, Daniel R. (Org.) *The Reception of Peirce and Pragmatism in Latin-America*: A Trilingual Collection. Col. Ajusco Delegación Coyoacán: Editorial Torres Associados, 2020.

IBRI, Ivo Assad. A Face Estética da Epistemologia Pragmaticista de Peirce. *Veritas*, Porto Alegre, v. 65, n. 3, p. 1-16, set.-dez. 2020c.

IBRI, Ivo Assad. Aspectos Éticos das *Fake News* e Fatos Alternativos. In: SOUZA, Edna A. de; BROENS, Mariana C.; GONZÁLEZ, Maria Eunice Q. (Org.). *Big Data*: Implicações Epistemológicas e Éticas. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência; FiloCzar, 2020b.

IBRI, Ivo Assad. *Semiótica e Pragmatismo*: Interfaces Teóricas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica; FiloCzar, 2020a.

IBRI, Ivo Assad. A Mente Semiótica Resiliente: Relação Conflituosa e Agápica entre os Interpretantes Lógicos e Emocionais. *Cognitio*, São Paulo, v.20, n.2, p.378-391, jul./dez. 2019b.

IBRI, Ivo Assad. Habit Formation and Self-Organization: A Peircean approach. In: PEREIRA JR., Alfredo; PICKERING, William A.; GUDWIN, Ricardo R. (Org.). *Systems, Self-Organization and Information*: An Interdisciplinary Perspective. New York: Routledge, 2019a. v. 1, p. 192-204.

IBRI, Ivo Assad. The Double Face of Habits: Time and Timeless in Pragmatic Experience. *Rivista di Storia della Filosofia*, v. 3, p. 455-474, 2017.

IBRI, Ivo Assad. A formação de Hábitos e a Origem das Leis na VII Conferência de Cambridge de Ch. S. Peirce. *Veritas*, Porto Alegre, v. 60, n. 3, p. 619-630, 2015d.

IBRI, Ivo Assad. Schellingian Roots of Peirce's Idealism. *Noema*, v. 6, p. 1-25, 2015c.

Ivo Assad. The Ontology of Action in Peirce's Philosophy. In: TRAYKOVA, E., COBLEY, P., YANAKIEVA, M., KUNCHEVA, R., and TASHEV, A. (Eds.). *The Status of Thought in Honorem Professor Ivan Mladenov*. Sofia: Boyan Penev Publishing Centre, 2015b. p. 76-85.

IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noétos*: A Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Paulus, 2015a.

IBRI, Ivo Assad. The Continuity of Life: On Peirce's Objective Idealism. In: ROMANINI, Vinicius and FERNÁNDES, Eliseo (Eds.). *Peirce and Biosemiotics*: A Guess at the Riddle of Life. Dordrecht; Heidelberg; New York; London: Springer, 2014. p. 33-49.

IBRI, Ivo Assad. Neopragmatism Viewed by Pragmaticism. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, v. V, p. 01-13, 2013.

IBRI, Ivo Assad. Semiotics and Epistemology: The Pragmatic Ground of Communication. In: CALCATERRA, Rosa M. (ed.). *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy*. Amsterdam: Rodopi, 2011. p. 71-82.

IBRI, Ivo Assad. Causalidade e Vida: Uma Visão Crítica do Determinismo. In: *Encontro com as Ciências Cognitivas*. Coelho, J. G., Gonzalez, M. E. Q., Broens, M. C. (Org.), São Paulo: Cultura Acadêmica, v. 5, p. 346-360, 2007.

IBRI, Ivo Assad. Pragmatismo e Realismo: A Semiótica como Transgressão da Linguagem. *Cognitio*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 247-259, jul./dez. 2006.

IBRI, Ivo Assad. Semiótica e Pragmatismo: Interfaces Teóricas. *Cognitio*, São Paulo, v. 5, n.2, p. 168-179, 2004.

IBRI, Ivo Assad. Considerações sobre o Estatuto da Ética no Pragmatismo de Charles S. Peirce. *Síntese - Rev. de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 29, n.93, p. 117-123, 2002.

IBRI, Ivo Assad. As Consequências de Consequências Práticas. *Cognitio*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 30-37, 2000a.

IBRI, Ivo Assad. Verdade e continuum. *Hypnós*, São Paulo, ano 4, n. 5, p. 280-9, 1999.

Obras de Charles S. Peirce

PEIRCE, Charles S. *Writings of Charles Sanders Peirce*: A Chronological Edition. Edited by Max Fisch, Edward C. Moore, Christian Kloesel, Nathan Houser, André De Tienne et al. Bloomington: Indiana University Press, 1982-2010. 8 vols. (Citado *W*, seguido do número do volume e do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *The Essential Peirce*: Selected Philosophical Writings. vol. 2. Edited by the Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1998. (Citado *EP* 2, seguido do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *The Essential Peirce*: Selected Philosophical Writings. vol. 1. Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1992. (Citado *EP* 1, seguido do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *Reasoning and the Logic of Things*: The Cambridge Conferences / Lectures of 1898. Edited by Kenneth Ketner. Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press, 1992. (Citado *RLT*, seguido do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *Semiotic and Significs*: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby. Edited by Charles Hardwick. Bloomington: Indiana University Press, 1977. (Citado *PW*.)

PEIRCE, Charles S. *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*. Edited by Carolyn Eisele. The Hague: Mouton, 1976. 4 vols. (Citado *NEM*, seguido do número do volume e do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931-35 e 1958. 8 vols. (Citado *CP*, seguido do número do volume e do número do parágrafo.)

PEIRCE, Charles S. How to Make your Ideas Clear. *Popular Science Monthly*, 12, 286-302, January 1878.

Outras obras

ALMEDER, Robert. The Epistemological Realism of Charles Peirce. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 11, n. 1, p. 3-17. 1975.

ALMEDER, Robert. "Peircean Falibilism". *Transactions of Charles S. Peirce Society*, v. XVIII, nº 1, 57-65, 1982.

ALTSHULER, Bruce. The Nature of Peirce's Pragmatism. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 14, n. 3, p. 147-175, 1978.

ANDERSON, Douglas R. *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce*. Dordrecht, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

ANDERSON, Douglas R. *Strands of System*: The Philosophy of Charles Peirce. Indiana: Purdue University Press, 1995.

APEL, Karl-Otto. *Charles S. Peirce*: From Pragmatism to Pragmaticism. English translation by John Michael Krois. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.

ARMSTRONG, D.M. *Nominalism and Realism*: Universals & Scientific Realism. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. 2 vols.

BARROW, John D.; SILK, Joseph. *A Mão Esquerda da Criação*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BETT, R. *Scepticism and Ethics*. In BELT (ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press. 2010.

BLACHOWICZ, James. Realism and Idealism in Peirce's Categories. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 8, n. 4, p. 199-21, 1972.

BOERO, Hedy. Peirce's View of the Role of Ethics in Scientific Inquiry. *Cognitio*, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 23-33. jan./jun. 2013.

BOLER, John F. *Charles Peirce and Scholastic Realism*: A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus. Seattle: University of Washington Press, 1963.

BORN, Max. *The Restless Universe*. New York: Dover Publications, 1951.

BOWIE, Andrew. *Schelling and Modern European Philosophy:* An Introduction. London: Routledge; Kegan Paul, 1993.

BRANDON, Robert (Ed.). *Rorty and His Critics*. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 2000.

CALCATERRA, Rosa M. Logical Normativity and Individual Accountability: Remarks on Peirce's Perspective. *Cognitio*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 11-21, jan./jun. 2010.

CALCATERRA, Rosa M. Varieties of Synechism: Peirce and James on Mind-World Continuity. *Journal of Speculative Philosophy*, v. 25, n. 4, p. 412-424, 2011.

COLAPIETRO, Vincent M. Habit, Competence, and Purpose: How to Make the Grades of Clarity Clearer, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 45, n. 3, p. 348-377, 2009.

COLAPIETRO, Vincent M. *Peirce's Approach to the Self*: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity. New York: State University of New York Press, 1989.

COLAPIETRO, Vincent M. Pragmatism and Psychoanalysis: C. S. Peirce as a Mediating Figure. *Cognitio*, São Paulo, v. 7 n. 2. p. 189-206. jul./dez. 2006.

COOKE, N. A. *Fake News and Alternative Facts*: Information Literacy in a Post-Truth Era. Chicago, ALA Editions, 2018.

COSCULLUELA, Victor. Peirce on Tychism and Determinism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 28, n. 4. p. 741-755. 1992.

DE TIENNE, André. Peirce's Definition of the Phaneron. In: Edward C. Moore (Ed.). *Charles Sanders Peirce and the Philosophy of Science*: Papers from the Harvard Sesquicentennial Congress. Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press, 1993.

DE TIENNE, André. Peirce's Early Method of Finding the Categories. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 25, n. 4, p. 389-393, 1989.

DELANEY, Cornelius. *Science Knowledge, and Mind*: A Study in the Philosophy of C. S. Peirce. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

DILEO, Jeffrey. Peirce’s Haecceitism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 27, n. 1, p. 79-109, 1991.

DILWORTH, David A. Elective Metaphysical Affinities: Emerson’s ‘Natural History of Intellect’ and Peirce’s Synechism. *Cognitio*, São Paulo, v 11, n. 1, p. 22-47, jan./jun. 2010.

DILWORTH, David A. Peirce’s last philosophic will and testament: Uberty in the logic of instinctive reasoning. *Cognitio*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 233-258, jul-dez, 2015.

DILWORTH, David A. Peirce’s Objective Idealism: A Reply to T. L. Short “What was Peirce’s Objective Idealism”. *Cognitio*, São Paulo, v 12, n. 1, p. 53-74, jan./jun. 2011.

DILWORTH, David A. Peirce’s transmutation of Schelling’s Philosophie der Natur. In: *Cognitio*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 253-290, jul/ dez. 2016.

ESPOSITO, Joseph. *Evolutionary Metaphysics:* The Development of Peirce's Theory of Categories**.** Athens: Ohio University Press, 1980.

FABBRICHESI, Rossela. *Il Concetto di Relazione in Peirce*: Dalla Genesi Categoriale alla Notazione Logico-Diagrammatica. Milano: Editoriale Jaca Book, 1992.

FABBRICHESI, Rossella. The Greek Roots of Pragmatism: A New Word for an Old Way of Thinking. *Cognitio*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 205-221, jul./dez, 2008.

FARKAS, J.; SCHOU, J. *Post-Truth, Fake News and Democracy*: Mapping the Politics of Falsehood. New York, Routledge, 2019.

FICHTE, Johann Gottlieb, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (als Handschrift für seine Zuhörer), in Werke 1793-1795, Reinhard Lauth e Hans Jacobeds., Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, p. 173-478.

FICHTE, Johann G. *A Doutrina-Da-Ciência de 1794 e Outros Escritos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

FISCH, Max Harold. *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism*: Essays by Max Fisch. KATNER, Kenneth L. and KLOESEL, Christian (Eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1986.

FORSTER, Paul. *Peirce and the Threat of Nominalism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2011.

FORSTER, Paul. The Logic of Pragmatism: A Neglected Argument for Peirce's Pragmatic Maxim. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 39, n. 4, p. 525-545, 2003.

FORSTER, Paul. The Logical Foundations of Peirce's Indeterminism. In: BRUNNING, Jacqueline and FORSTER, Paul (Eds.). *The Rule of Reason*: The Philosophy of Charles Sanders Peirce. Toronto, Canada: University of Toronto Press, 1997.

GUARDIANO, Nicholas. The Intelligibility of Peirce's Metaphysics of Objective Idealism. *Cognitio*, São Paulo, v 12, n. 2, p. 187-204, jul./dez. 2011.

GUIMARÃES FILHO, Paulo D. Analisando a relação entre a semiótica de C. S. Peirce e os fenômenos transicionais e o brincar de D. Winnicott. *Cognitio*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 69-88, jan./jun. 2017.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. (Vol. 3: The Sophists).

HAACK, Susan. The Fragmentation of Philosophy: The Road to Reintegration. In: GÖHNER, J. and JUNG, E. M. (Eds.). *Susan Haack*: Reintegrating Philosophy. Cham: Springer, 2006. Münster Lectures in Philosophy, vol 2.

HAACK, Susan. The Legitimacy of Metaphysics: Kant's Legacy to Peirce, and Peirce's to Philosophy Today (July 20, 2011). *Polish Journal of Philosophy*, v. 1, p. 29-43, 2007. Available at SSRN: https://ssrn.com/abstract=1890791.

HANTZIS, Catharine W. Peirce's Conception of Philosophy: Its Method and Its Program. *Transactions of Charles S. Peirce Society*, v. 23, n. 2, p. 289-307, 1987.

HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HAUSMAN, Carl R. *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1993.

HAUSMAN, Carl R. Peirce's Evolutionary Realism. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 27, n. 4, p. 475-500, 1991.

HAUSMAN, Carl R. Value and Peircean Categories. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 15, n.3, p. 203-224. 1979.

HAVENEL, Jérôme. Peirce's Clarifications of Continuity. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 44, n. 1, p. 86-133, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. New York, Oxford University Press, Translated by A. V. Miller. 1976.

HOOKWAY, Christopher. *The Pragmatic Maxim*: Essays on Peirce and Pragmatism. Oxford University Press, UK, 2012.

HOOKWAY, Christopher. The Pragmatist Maxim and the Proof of Pragmatism. *Cognitio*, São Paulo, v. 6, n. 1 p. 25-42, 2005.

HOOKWAY, Christopher. *Truth, Rationality and Pragmatism*: Themes from Peirce. Oxford: Clarendon Press, 2002.

HOUSER, Nathan. Introduction. In: *The Essential Peirce Selected Philosophical Writings*. v. 2. Edited by the Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

HOUSER, Nathan. Pragmatism and the Loss of Innocence. *Cognitio*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 197-210. jul./dez. 2003.

HOUSER, Nathan. Reconsidering Peirce's Relevance. In: Bergman, M., Paavola, S., Pietarinen, A.-V., & Rydenfelt, H. (Eds.). *Ideas in Action*: Proceedings of the Applying Peirce Conference (pp. 1–15). Nordic Studies in Pragmatism 1. Helsinki: Nordic Pragmatism Network, 2010b.

HOUSER, Nathan. Introduction. In: *Writings of Charles Sanders Peirce*: A Chronological Edition, v. 8. Indianapolis: Indiana University Press, 2010a.

HOUSER, Nathan. The Imperative for Non-rational Belief. *Cognitio*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 273-290, jul./dez. 2015.

HOUSER, Nathan. The Inteligible Universe. In: ROMANINI, V. and FERNÁNDEZ, E. (Eds.). *Peirce and Biosemiotics*: A Guess at the Riddle of Life. Dordrecht; Heidelberg; New York; London: Springer, 2014.

HOUSER, Nathan. Introduction. In: *The Essential Peirce Selected Philosophical Writings*. v. 1. Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

INNIS, Robert. Peirce's Categories and Langer's Aesthetics: on dividing the Semiotic Continuum. *Cognitio*, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 35-50. jan./jun. 2013.

KAAG, John. Returning to the Unformed: Emerson and Peirce on "The Law of Mind". *Cognitio*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 189-201. jul./dez. 2013.

KANT, Imannuel. *The Critique of Pure Reason*. Edited (and translated) by Paul Guyer and Allen W. Wood (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translation by Norman Kemp Smith. New York: Macmillan Press, 1978.

KANT, Immanuel. *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Translation by James Ellington. New York: Boobs-Merrill, 1970.

KENT, Beverley. *Logic and the Classification of Sciences*. Kingston: Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987.

KINNEAVY, James L. and ESKIN, Catherine. *Kairos* in Aristotle's *Rhetoric. Written Communication*, *17*, p. 432-44*, 2000.*

KRÜGER, Lorenz et alli (Eds.). *The Probabilistic Revolution*. Cambridge: The MIT Press, 1990. 2 vols.

LANE, Robert. On Peirce's Early Realism. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 40, n. 4. p. 575-605. 2004.

LANE, Robert. The Final Incapacity: Peirce on Intuition and the Continuity of Mind and Matter. (Part 1). *Cognitio*, São Paulo, v 12, n. 1. p. 105-119. jan./jun. 2011.

LANE, Robert. The Final Incapacity: Peirce on Intuition and the Continuity of Mind and Matter. (Part 2). *Cognitio*, São Paulo, v 12, n. 2. p. 237-256. jul./dez. 2011a.

LENZEN, Victor F. Charles S. Peirce as Astronomer. In: MOORE, Edward and ROBIN, Richard. *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964.

LISZKA, James J. Charles Peirce on Ethics. In: *The Normative Thought of Charles S. Peirce*. Cornelis de Waal and Krzysztof Piotr Skowroński (Eds.). Fordham University Press, New York, 2012.

LISZKA, James J. New Directions in Pragmatic Ethics. *Cognitio*, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 51-61. jan./jun. 2013.

LISZKA, James J. Re-Thinking the Pragmatic Theory of Meaning. *Cognitio*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 61-79. jan./jun. 2009.

LOVEJOY, Arthur. *The Great Chain of Being*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

MADDALENA, Giovanni. Peirce and Vailati on Semiotics and Freedom. *Cognitio*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 58-68. jan./jun. 2010.

MARGOLIS, Joseph. Rethinking Peirce's Fallibilism. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 43, n. 2, p. 229-249, 2007.

MARGOLIS, Joseph. The Passing of Peirce's Realism. *Transactions of Charles S. Peirce Society*, v. 29, n. 3, p. 293-330, 1993.

MAYORGA, Rosa M. *From Realism to "Realicism"*: The Metaphysics of Charles Sanders Peirce. Lanham: Lexington Books, 2007.

MAYORGA, Rosa M. On the "Beauty of the Unbeautiful" in Peirce's Esthetics. *Cognitio*, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 85-100. jan./jun. 2013.

MAYORGA, Rosa M. Peirce's Moral "Realicism". In: WAAL, Cornelis de Waal and SKOWROŃSKI, Krzysztof Piotr (Eds.). *The Normative Thought of Charles S. Peirce*. New York: Fordham University Press, 2012.

McBRAYER, J. P. *Beyond Fake News*. New York, Routledge, 2020.

McCARTHY, Jeremiah E. Semiotic Idealism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 20, n. 4, p. 395-434, 1984.

McINTYRE, Lee. *Post-Truth*. Cambridge, The MIT Press, 2018.

MICHAEL, Fred. Two Forms of Scholastic Realism in Peirce's Philosophy. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 24, n. 3, p. 317-348, 1988.

MISAK, Cheryl. C. S. Peirce on Vital Matters. *Cognitio*, São Paulo, n. 3, p. 64-82. jan./jun. 2002.

MISAK, Cheryl. *Truth and the End of Inquiry*: A Peircean Account of Truth. Oxford: Clarendon Press, 1991.

MOORE, Matthew E. The Genesis of the Peircean *Continuum*. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 43, n.3, p. 425-469, 2007.

MOORE, Matthew. Scotistic Structures. *Cognitio*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 79-100. jan./jun. 2010.

NEUHOUSER, F. *Fichte's Theory of Subjectivity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

NORRIS, F. H; TRACY, M; GALEA, S. Looking for resilience: understanding the longitudinal trajectories of responses to stress. *Social Science & Medicine*, v. 68 n. 12, p. 2190-2198, 2009.

NÖTH, Winfried. Habits, Habit Change, and the Habit of Habit Change According to Peirce. In: ANDERSON, Myrdene and WEST, Donna E. (Eds.). *Consensus on Peirce's Concept of Habit*: Before and Beyond Consciousness. New York: Springer, 2016.

NÖTH, Winfried. The Criterion of Habit in Peirce's Definitions of the Symbol. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 46, n.1, p. 82-93, 2010.

PAPE, Helmut. Final Causality in Peirce's Semiotic and His Classification of the Sciences. *Transactions of Charles S. Peirce Society*, v. 29, n. 4, p. 581-608, 1993.

PARKER, Kelly. Peirce's Semiotic and Ontology. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 30, n. 1, p. 51-76, 1994.

PARKER, Kelly. Reconstructing the Normative Sciences. *Cognitio*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 27-45, jan./jun. 2003.

PARRET, Herman. Peircean Fragments on the Aesthetic Experience. In: *Peirce and Value Theory*: On Peircean Ethics and Aesthetics. Herman Parret (ed.); John Benjamin Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1994.

PIETARINEN, Ahti-Veikko. Cultivating habits of reason: Peirce and the logica utens versus logica docens distinction. *History of Philosophy Quarterly*, 22, 4, p. 357-372, 2005.

PIETARINEN, Ahti-Veikko. The place of logic in pragmatism. *Cognitio*, v. 9, n. 2, p. 247-260, 2008.

POPPER, Karl R. Of Clouds and Clocks. In: POPPER, Karl R. *Objective Knowledg*: An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 206-255.

POTTER, Vincent G.; SHIELDS, S. J. and Paul. Peirce's Definitions of Continuity. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 13, n. 1. p. 20-34. 1977.

RAPOSA, Michael L. Habits and Essences. *Transactions of Charles S. Peirce Society*, v. 20, n. 2, p. 147-168, 1984.

RORTY, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. (Citado *CIS*.)

RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others*: Philosophical Paper. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (Citado *EHO*.)

RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth*: Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (Citado *ORT*.)

RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books, 1999 (Citado *PSH*.)

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979. (Citado *PMN*.)

RORTY, Richard. *Truth and Progress*: Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (Citado *TP*.)

ROSA, António M. *O Conceito de Continuidade em Charles S. Peirce*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

SANTAELLA, Lúcia. *A assinatura das coisas*. Rio de Janeiro: Imago, 1992

SANTAELLA, Lúcia. *A Pós Verdade é verdadeira ou falsa?* Barueri: Estação das Letras e Cores, 2018. (Coleção Interrogações).

SANTAELLA, Lúcia. O papel da mudança de hábito no pragmatismo evolucionista de Peirce. *Cognitio*, São Paulo, v. 5, n. 1, pp. 75-83, jan./jun. 2004.

SANTAELLA, Lúcia. Os conceitos anticartesianos do self em Peirce e Bakhtin. *Cognitio*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 121-132. jan./jun. 2006.

SANTAELLA, Lucia. The originality and relevance of Peirce's concept of habit. In: ANDERSON, Myrdene; WEST, Donna E. (Eds), *Consensus on Peirce's concept of habit*: before and beyond consciousness (Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics [Sapere]). Springer: New York.

SCHELLING, Friedrich W. J. *Ideas for a Philosophy of Nature*. Translated by Errol E. Harris and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

SCHELLING, Friedrich W.J. *Idealism and the Endgames of Theory:* Three Essays. Translation and Introduction by Thomas Pfau. New York: Suny Press, 1994.

SCHELLING, Friedrich W.J. *Obras Escolhidas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

SCHELLING, Friedrich W.J. *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom.* Translated by James Gutmann. La Salle, Illinois: Open Court, 1992.

SCHELLING, Friedrich W.J. *System of Transcendental Idealism*. Translated by P. Heath. Charlottesville: University Press of Virginia, 1978.

SCHILLER, J. C. F. von. *A Educação Estética do Homem numa Série de Cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.

SCHILLER, J. C. F. von. *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*. Translated by E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby. New York: Oxford University Press, 1982.

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation*. Vols. I-II. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover, 1969.

SCOTT, John Duns. *Philosophical writings: a selection*. Edited and translated by A. Wolter, Hachett, Indianapolis, 1987.

SEBEOK, Thomas A. *The Play of Musement***.** Bloomington: Indiana University Press, 1991.

SHORT, Thomas. What was Peirce's Objective Idealism? *Cognitio.* Revista de Filosofia, São Paulo, v.11, n.2, jul.-dez., p.333-346, 2010.

SILVEIRA, Lauro F. B da. *Curso de Semiótica Geral.* São Paulo: Quartier Latin, 2007.

SINGER, Marcus G. Truth, Belief and Inquiry in Peirce. *Transactions of Charles S. Peirce Society*, v. 21, n. 3, p. 383-406, 1985.

SOUTHWICK, Steven M.; CHARNEY, Dennis S. *Resilience*: the science of mastering life's greatest challenges. 2nd edition. New York: Cambridge University Press, 2018.

STUHR, John J. Rendering the World more Reasonable: The Practical Significance of Peirce's Normative Science. In: *Peirce and Value Theory*: On Peircean Ethics and Aesthetics. Herman Parret (ed.); John Benjamin Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1994.

THIBAUD, Pierre. *La Logique de Charles Sanders Peirce*: De L'Algebre aux Graphes. Aix-en-Provence: Eds. de l'Université de Provence, 1975.

TIERCELIN, Claudine. Peirce's Objective Idealism: A Defense. *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, v. 34, n. 1, p. 1-28, 1998.

TORRES FILHO, Rubens R. *O Espírito e a Letra*. São Paulo: Ática, 1975.

TORRES FILHO, Rubens R. *O Simbólico em Schelling*. In: TORRES FILHO, Rubens R. *Ensaios de Filosofia Ilustrada*. São Paulo, Brasiliense, 1987. p. 124-158.

TURLEY, Peter. *Peirce's Cosmology*. New York: Philosophical Library, 1977.

Pequena nota biográfica do autor

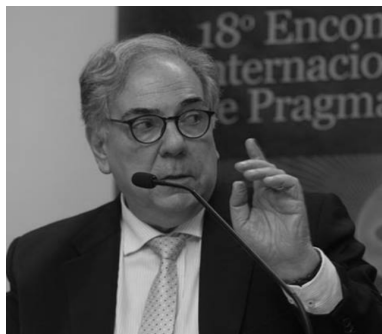



Foto: Ed Figueiredo

Ivo Assad Ibri é mestre em filosofia pela PUC/SP e doutor em filosofia pela USP. É *postdoctoral fellow* do *Institute for Advanced Study of Indiana University* - USA. É professor titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e professor colaborador da Faculdade de São Bento - SP.

É fundador do Centro de Estudos do Pragmatismo do Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da PUC-SP e editor das revistas Cognitio - Revista de Filosofia e Cognitio-Estudos. É um dos fundadores do GT da ANPOF Semiótica e Pragmatismo. É membro integrante do *Consulting Board of The Peirce Edition Project at Indiana University* - USA que edita a obra cronológica de Charles S. Peirce.

Foi presidente da Charles S. Peirce Society – USA de 2014 a 2016. É presidente honorário da Peirce Latin America Society.

Em 2018 o autor foi objeto do lançamento do livro **Sementes de Pragmatismo na Contemporaneidade – Homenagem a Ivo Assad Ibri**, Editora FiloCzar, São Paulo, 2018, 386 págs., constituído por vinte e dois capítulos escritos por especialistas brasileiros e estrangeiros da área de Semiótica e Pragmatismo.

Índice Remissivo

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

"Sem perda de rigor e graças a seu profundo conhecimento desse filósofo, Ivo Ibri torna Peirce acessível. [...] essa obra é do interesse tanto do especialista em Peirce até daquele que busca aproximação necessária ao pensamento de um filósofo do qual é difícil nos aproximarmos sem um guia que nos conduza com rigor, mas de modo acessível. [...]
Mas Ivo Ibri não é apenas um *Peirce Scholar*, o que já seria muito, mas também um pensador cujas ideias tomam muitas vezes Peirce como ponto de partida para o desenvolvimento de um pensamento próprio, amadurecido por suas reflexões e interlocuções ao longo de várias décadas."

Danilo Marcondes
(PUC-RJ)

ISBN 978-65-5954-127-0
9 786559 541270

ISBN: 978-65-87117-62-1
9 786587 117621